[illegible]
[illegible]

جامع الاصول
از میرزا السید حسن [illegible]

للجزئيات والظاهر من حيث هو ظاهر لا يطلق عليه الاصل بل اذا كان راجعا الى القاعدة ولذا
لا يصح ان يقال الكل ظاهر الاصل واطلاقه على الاستصحاب ايضا بمعنى القاعدة وعلى هذا يمكن منع تحقق
الاصطلاح فيه وان كان مشهورا بينهم وارجاع جميع معانيه الى اللغة ولو سلم فحمل الاصل هنا على
المعنى الاصطلاحي موقوف على سبق الاصطلاح على الاطلاق وهو غير معلوم بل الظاهر عدمه
فتعين حمله على المعنى اللغوي وهو ما ذكرناه فلا يلزم انتقاضه بالنحو والصرف والمنطق والرجال
ونحوها مما يتوقف عليه الفقه نعم يمكن انتقاضه بالادلة بخاصة لكونها اصلا للعلم بالاحكام بخلاف
العلوم المذكورة لعدم كون شيء منها اصلا بالمعنى الذي ذكرناه ويمكن ان يكون الوجه في اطلاق اصول
الفقه على هذا العلم دون الادلة الفقهية لشدة ابتناء الفقه عليه والفقه لغة العلم بالشيء والفهم له
قال الله تبارك وتعالى ولا تفقهون تسبيحهم وفي الاصطلاح عرفه جماعة بانه العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم لغة وعرفا التصديق الجازم او الراجح المعتبر مطلقا لكن الشائع
في [illegible] التقليد الاستعمال في الثاني بحيث يفهم من اطلاقه اما لكونه حقيقة فيه او مجازا شايعا
بناء على القول بامكان رجحان المجاز المشهور على الحقيقة كما هو الحق فتعين حمله عليه فلا يدخل فيه التصور
حتى يخرج بقيد الاحكام وذكر غير واحد ان المراد بالاحكام النسب الجزئية وقال بعضهم الحكميين الموضوع
والمحمولات اقول حمله عليها وان كان ملائما للفظ [illegible] نظرا الى كونه بمعنى التصديق ومناسبا لقوله
من ادلتها لكن ليست معنى حقيقيا للحكم لا لغة ولا عرفا ولا اصطلاحا كما يشهد به الرجوع الى كتب اللغة
العرف والاصطلاح بل معناه فيها ما يكون طرفا للنسبة فان الوجوب في قولنا الصلوة واجبة هو الحكم
وهو احد طرفي النسبة لا نفس [illegible] في العرف واللغة وتعلق العلم لا يوجب ارتكاب التجوز لامكان
ارتكاب خلاف الظاهر في النسبة بالاضمار بل هو الشائع في العرف والاصطلاح فتعين [illegible] ولو فرض اطلاق
الحكم على النسب الجزئية شائعا [illegible] انما هو اذا كانت النسبة بمعنى الاذعان والايقاع والانتزاع التي هي
من التصديق وحمل الحكم هنا عليه لا يصح الا بارتكاب تكلف ركيك [illegible] في الغاية والحمل على خصوص
الشرعية الفرعية يوجب حمل [illegible] توضيحيا وهو خلاف الظاهر فيجب حمله على المحمولات الثابتة للموضوعات
سواء كان ثبوتها لها عقليا او شرعيا او عاديا او عرفيا او لغويا او غيرها لانها التي يطلق عليها الاحكام
عرفا واصطلاحا بل لغة ايضا وهي المتبادرة منه فيها والمراد من العلم بها العلم بثبوتها للموضوعات والحاصل ان المتبادر
من لفظ الاحكام ومن العلم هو ما ذكرناه فتعين الحمل عليه والمراد من الشرعية ما يكون [illegible] ومن الفرعية
ما يكون من الفروع والغرض من النسبة الدخول في المنتسب اليه وعن جماعة الاول [illegible] ما يؤخذ
من الشارع والثاني بما يكون متعلقا بالعمل بلا واسطة [illegible] بل ان يكون المراد من العمل اعم من [illegible] الجوارح فخرج

بر به شکر گلاب
عرق بید مشک

بها ما لا يكون كذلك فالظرف من متعلقات العلم لا الاحكام لانه الظاهر والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبري وهو ظاهر في الصحيح دون الفاسد فيخرج كثير من العلوم علوم الفقهاء
لحصولها من الادلة الفاسدة مع انها من الفقه قطعا فلا بد ان يكون المراد اعم من الصحيح ليشمل عليهم فيما اختلفوا
فيه ويكفي القول بكون الدليل حقيقة فيه ايضا ولو سلم العدم فلا ريب في شيوع اطلاقه عليه بحيث يتبادر
منه في المقام والاضافة للجنس لا للعهد والمراد جنس الادلة والمتبادر من اضافتها الى الاحكام الادلة التفصيلية
لا الاعم وخرج بهذا القيد علم الله سبحانه لتعاليه عن النظر وان قلنا بكون علمه بغير ذاته تعالى باعتبار علمه به
بذاته لكون ذاته علة لغيرها لعدم صدق الحصول عن الدليل عليه وعلم الملائكة والانبياء والائمة ع
لحصوله لهم من دون نظر والضروريات لعدم الحاجة فيها الى النظر وعدم حصولها من الدليل
ولذا يستوي الفقيه والعامي فيها واشكل بانه لو حصل بالالهام من احدهم لاحد العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية مع ماخذها ودليلها يصدق علمه الفقه وعلى نفسه الفقيه في الاصطلاح قطعا وكذا لو حصل
للفقيه العلم ببعض الاحكام بالالهام من احدهم مع دليله كان [illegible] من الفقه قطعا وليس شي منها بداخل
في التعريف فينتقض عكسه وكذا اشكل اخراج الضروريات مطلقا فان الفقهاء يذكرون كثيرا منها في الفقه
كوجوب غسل الوجه واليدين في الوضوء والغسل وكذا مسح الراس والرجلين ووجوب تكبيرة الاحرام و
الركوع والسجود في الصلوة وحرمة الاكل والشرب في الصوم ووجوب الوقوف بالعرفات والمشعر في الحج
الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة والحكم بخروج الجميع من الفقه مما يا باه والتامل في محاوراتهم وليس يبطل ما ذكر انها
كلام على فرض ذكرها في طي مسائله وعدم صحة السلب منها فلا يصح ان يقال انها ليست من مسائل الفقه فاخراجها
مطلقا عن التعريف غير صحيح فالمراد بالدليل التفصيلي ان يكون قائما على خصوص الاحكام ولا يكون منطرقا
في المسائل كالادلة الخاصة وبالاجمالي خلافه كدليل المقلد من قوله هذا ما افتى به المفتي وكلما افتى به المفتي
فهو حكم الله في حقي لعدم اختصاصه ببعض المسائل دون بعض وفائدة ذكرها على ما ذكره جماعة الاحتراز
عن علم المقلد فانه حاصل عن دليل اجمالي مطرد في المسائل وهو ما ذكرناه ولو قيل ان له ادلة تفصيلية ايضا
وهو فتاوى المفتي كان للمجتهد ايضا دليلا اجماليا مطردا في جميع المسائل وهو ان هذا ما ادى اليه نظري و
كل ما ادى اليه نظري فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فلا فرق بينهما الا قلنا على الجواب بان فتاوى
المفتي تصدق عليها الادلة وان قلنا باشتراط حصول الظن منها في جواز العمل بها خلافا لادلة المجتهد فانها
ادلة تفصيلية يحصل منها علم بالاحكام ولا يقدح وجود الدليل الاجمالي ايضا لكفاية وجود الادلة التفصيلية
في صدق التعريف وليس للمقلد الا الدليل الاجمالي فيخرج بقيد التفصيلية ويرد عليه ان الاحتراز
منه بهذا القيد موقوف على صدق الحد عليه بدونه وهو ممنوع اذ المقلد اسباب نقضه بفتاوى
المعنى

المعنى ودليل اجمالي مطرد في المسائل يحصل علمه منها وللمجتهد ايضا ادلة تفصيلية ودليل اجمالي مطرد في المسائل
يحصل علمه منها فان كان علمه مستندا الى الادلة التفصيلية وحاصلا منها دون الدليل الاجمالي فكذا علم المقلد
يحصل من التفصيليات دون الدليل الاجمالي فيخرج بقيد عن ادلتها ولو كان المراد حيثية الدليل العدم علم الحصول
من الدليل فلا حاجة الى هذا القيد وان كان حاصلا من الدليل الاجمالي ومستندا اليه او منها جميعا فيخرج بهذا
القيد علم المجتهد ايضا ولا ينفع وجود الادلة التفصيلية له لان ظاهر التعريف يكون الادلة التفصيلية علة منفردة
في حصول العلم او جزءا اخيرا للعلة التامة ولو قيل انها جزء اخير للعلة بالنسبة الى علم المجتهد قلنا فتاوى المفتي بالنسبة
الى علم المقلد كذلك فلا يشمله الحد بدون القيد مع ان المتبادر من قولنا عن ادلتها هو التفصيلية لا الاعم فيكون

م الايراد الاول على الوارد على

القيد للتوضيح لا للاحتراز فلا يصح ايضا ما قيل من انه للاحتراز عن علم الخلاف فان ادلته اجمالية واورد على
الحد باموراحدها لزوم اتحاد الدليل والمدلول بناء على تفسير الحكم بخطاب الله فان من جملة الادلة الكتاب وهو
ايضا خطاب الله فيلزم اتحادهما ودفع بجعل الحكم هو النفسي والدليل هو اللفظي وهذا انما يتم على مذهب الاشاعرة
واورد بان الكلام النفسي باطل في نفسه مع ان اللفظي كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا
في الاصطلاح وفيه ان اللفظي قد يكون مثبتا للدعوى كما في حق المجتهدين المعدومين حال الخطاب فانه دليل
على النفسي بالنسبة اليهم لسبق الدعوى كيف والاحكام مدلول الالفاظ وعلى ما ذكره يلزم ان لا يكون شي منها
دليلا على شي منها وهو كما ترى ودفع ايضا بان المراد بالاحكام ما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة
عبارة عن الخطابات المفصلة وفيه ان ظاهر ان الاجمالية كيف تستند الى التفصيلية مع ان الحاصل من الدليل

م الايراد الثاني الوارد على حد الفقه

التفصيلي هو التفصيلي لا الاجمالي لا يستفاد الا من الدليل الاجمالي فالعلم بثبوت بعضها بالاجمال انما يعلم من الضرورة
لا من الخطابات المفصلة وانما يعلم منها تفاصيله فالتحقيق في دفعه ان تعريف الحكم بالخطاب انما هو للاشاعرة وا
فلا يصح على مذهب الامامية والمعتزلة بل على مذهبهم الحكم مدلول الخطاب لا نفسه ومن عرفه به من الاشاعرة فانما
اراد به اللفظي فالدليل على الحكم هو اللفظي والحكم عند الاشاعرة هو الخطاب النفسي وعند غيرهم هو مدلول الخطاب
اللفظي فلا يلزم الاتحاد اصلا ثانيها ان معرفة ماهيات العبادات وطبيعة الفقه مع انها ليست علما بمعنى
التصديق ولا متعلقها حكما فلا يشملها التعريف فلا ينعكس ودفع بارادة الحكم بكونها اسماء لمسمياتها
المعنية كما يقال الصلوة اسم للاركان المخصوصة والزكوة للقدر المخرج من المال وفيه ان التصديقات
المذكورة ليست من المسائل الفقهية بل الاصولية على انها ليست علما بالاحكام الشرعية الفرعية وبالتزام
خروجها فانها من المسائل الاصولية والمبادي التصديقية للفقه لعدم تعلقها بالعمل ولذا لا يجري فيها
لزوم الاجتهاد والتقليد معا وان جرى فيها لزوم الاجتهاد وفيه ان التزام خروجها عن الفقه مما لا ريب في بطلانه
اذ لا شبهة في ان بيانها والعلم بها وجعلها من الفقه اذ لا ريب لاحد في ان قولهم الوضوء غسلتان

ومعنان من الفقه وكذا الصلوة افعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم مع انها لا يصح السلب عنها وبيان اجزائها
وشرائطها وموانعها ايضا من الفقه كيف واكثر الفقه من هذا الباب بل هو في الحقيقة بيان للحكم الشرعي فان
الجزئية والشرطية من الاحكام الشرعية والعلم بها علم بها والحق في الجواب منع عدم كونها علما بمعنى التصديق بل
هي هو فان قولهم الوضوء غسلتان ومسحتان تصديق وكذا تصورها فانه اذعان بان الافعال لاجزاء المذكوره
وكذا قولهم الصوم امساك مخصوص من طلوع الفجر الى اول الليل والصلوة كذا والغسل كذا والركوع كذا فان جميعها
اذعانات بانها الافعال المذكوره وكذا قولهم الطهارة شرط للصلوة والقرائة جزء منها والحدث مانع فانها
اذعانات بثبوت الشرطية والجزئية والمانعية لتلك الافعال فما يذكره الفقهاء في مقام بيان ماهيات العبادات
ليس الا التصديق فكيف تخرج عن التعريف والظاهر ان الايراد المذكور انما نشأ مما ذكره اهل المنطق من
الفرق بين المعرف والحجة بان الاول يفيد التصور والثانية التصديق وبعد التامل يظهر فساده ايضا فان
قولنا الانسان حيوان ناطق يفيد التصديق بانه هو وقبل بيانه لا يعلم ما هو وبعد بيانه يحصل التصديق
بانه هو وقبل بيانه لا يعلم ما هو وبعد بيانه يحصل التصديق بانه هو وما لم يحصل التصديق لم يحصل
معرفة الماهية والفرق بين التصديق الحاصل من المعرف وبين ما يحصل من الحجة ان الحمل في الاول
ذاتي وفي الثانية متعارفي وبعبارة اخرى الحمل في الاول حمل هو هو وفي الثانية حمل ذو هو والملتفت
من الناظر انه لا ينظر في ذلك الى تصوري وتصديقي ولا يبادر الى الاذهان الفقه ما ذكره المجيب بل يحمل
التامل والتفكر ادعى منه ثم ان تلبيه فهو وتحصيل يجعله مقبولا صنعة فان قيل غاية ما ذكرت تكون ناقضا
لكن مستلزم لدخولها شرعيا مرعيا يخرج عن التعريف انها قلت اما بيان الاجزاء والشرائط والموانع فكلها
انها تصديقات بالاحكام الشرعية الوضعية واما البيانات الاجمالية كقولهم الوضوء غسلتان ومسحتان
فيمكن جعلها منها ايضا لان المراد من الحكم هو المعنى العرفي والظاهر صدقه على ما ذكر ايضا لكونه من مجعولات
الشارع فكون الوضوء غسلتين ومسحتين مما وضعه الشارع وحكم به فهو حكم شرعي عرفي وان لم يكن بحسب
الاصطلاح حكما شرعيا ومنه يظهر الوجه في ادخال معرفة ماهية المعاملات بحسب الشرع في التعريف فليتدبر
ثالثها ان العلم هو التصديق الجازم واكثر الفقه من باب الظنون فكيف يطلق عليها العلم فيخرج عن
التعريف فلا ينعكس واجيب عنه بوجوه منها ان المراد من العلم هو الاعم من الظن ومن الاحكام هو
الواقعية لتبادره منه من الاحكام ومن كلام الفقهاء هذا حلال وهذا حرام من دون التقييد بجهة
مخصوصة وهو مقتضى ما نقلهم الخلاف في اكثرها اذ محل الخلاف الحكم الواقعي لا الظاهري فانه في حق
كل مجتهد ما ادى اليه ظنه ولا مجال للخلاف فيه ولان معنى الفقه وغرضه الاصلي معرفة تلك الاحكام
وبذل الجهد في تحصيلها من الادلة وهو التفقه في الدين المامور به في الكتاب والسنة فان المعقول

الايراد الثالث الوارد على تعريف الفقه

منه

منه هو طلب الاحكام الواقعية الالهية التي بينها الله لعباده وبينها النبي ص والائمة ع وجعلوا العالم بها
حكاما ونوابا كما في الخبر المشهور وصرف الاحكام في هذا ونحوه الى الظاهرية في غاية البعد بخلاف
التصرف في لفظ العلم على ان عدم امكان العلم لا يختص بالفقه بل يجري في سائر العلوم التي يكتفى فيها بالظن كاللغة
والنحو والصرف وغيرها والتوجيه بالحكم الظاهري لا يتاتى فيها الا بتكلف شديد بما كان من مبادي
الفقه وما غيرها من العلوم الظنية التي لا تعلق لها به كالرمل والنجوم وغيرها فالمدار فيها على الظن فينبغي
البناء عليه في الكل وان امكن توجيه بعضها ببعيد فان اخراجه من البين وتخصيصه بالحكم الظاهري هذا
هو الذي اختاره شيخنا في الاشارات من بين الاجوبة تبعا للعلامة في المعالم وغيره ويرد عليه ان ذلك
موجب لخروج جملة من المسائل الفقهية كالمسائل التي يثبتونها باصل البرائة واصل الاباحة واصل الطهارة
ونحوها فان الاصول المذكورة لا تثبت الاحكام الواقعية بل الظاهر عدم الخلاف في ذلك حتى من المجيب
فكيف يكون التصديق بها علما بالاحكام الواقعية بل يمكن ان يقال ذلك في كل الاصول كالاستصحاب
واصالة الصحة ونحوها ولكن التحقيق خلافه فان المثبت بهذه هو الاحكام الواقعية على ما حققناه في محله الا ان
تلك فحملها على الواقعية يوجب عدم انعكاس التعريف فلا يجوز وحمل العلم على الاعم مع كونه مجازا فيه باعتقاد
المجيب كيف يصح مع ان ذكر المجاز في التعريف بدون القرينة غير صحيح فلا بد من ذكر القرينة عليه لا المراد لا يدفع
الايراد ولم يذكره المجيب وكان ذكر شيوع استعماله فيه لكنه غير نافع لكون بنائه في المجاز الشائع على التوقف
وعدم ظهور اللفظ في شيء ومنها حمل العلم على التصديق الجازم وحمل الاحكام على الاعم من الظاهرية وهو
الذي اختاره جماعة منهم في القوانين قائلا فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري
بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف من لفظه يحصل العلم بوجوب انه ليس بحكم الله النفس
الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا نفسه وان
ظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب انتهى ومؤداه انها تعتبر شانا
الا انه حمل الاحكام بالظاهرية قائلا في كشفنا الحال ان هناك حكمين حكما واقعيا وهو الذي كلفنا به اولا لولا جهل
المكلف المانع من تعلق التكليف به ظاهرا وهو الذي يجب علينا البناء عليه والتعبد به في ظاهر الشرع
بمقتضى الادلة الشرعية سواء علمنا مطابقته للاول او ظنناه او شككنا فيه او ظننا خلافه او ولو علمنا
المخالفة كما في بعض الفروض فالنسبة بينهما عموم من وجه والفقه بحسب الاصطلاح هو الثاني والعلم
به يحصل من الادلة الشرعية التي قررها صاحب الشريعة واوجب علينا العمل بمؤداها وهي الادلة التفصيلية
المذكورة في الحد فعلم بذلك ان تفسير الاحكام بالظاهرية يعم الواقعية ايضا فلا حاجة الى حملها على الاعم
من الظاهرية والواقعية كما في كلام بعض الافاضل بل لا يخلو ظاهر ما ذكره من مناقشة كما لا يخفى

والاعيان م

فان قلت لو كان الامر كما ذكر فلا فرق بين المصوبة والمخطئة اذ المرفوع مطابقة الحكم المذكور للواقع ايضا
وان كان مخالفا للحكم الاول غاية الامر ان يكون الثاني ثانويا ولا شك ان الاحكام الواقعية ليست كلها
اولية لاختلاف الاحكام الواقعية باختلاف الاحوال كالقدرة والعجز والصحة والمرض والحضر والسفر وغيرها
من الامور الطارية على المكلف قلت فرق بين بين الامرين فان مطلوب الشارع في المقام حقيقة هو
الاول وانما تعلق التكليف بالاخير في الظاهر نظرا الى اشتباه المكلف انتهى ما اردنا نقله وتحقيق
المقام يستدعي بسط الكلام في الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري فنقول لما كان الاحكام الشرعية مبنية
على اصول العدلية منوطة بالمصالح والمفاسد النفس الامرية فما كان الباعث عليه الحسن او القبح الكامن
من جهة نفس الفعل باعتبار ذاته او لا باعتبار ذاته غير اشتباه المكلف وجهله وغفلته فهو عليه
وعدم امكان الوصول الى الواقع فهو الظاهري والتفصيل ان الظاهري يطلق على معنيين احدهما ما
كان طريقا الى الواقع وكان جعله ووضعه لادراك الواقع والوصول اليه والواقعي ما كان وضعه وجعله لاجل
مصلحة او لاحراز نفس مصلحة في نفسه لا لادراك غيره والثاني ما كان مدلولا لاحدى الادلة التي
قررها الشارع سواء كان طريقا الى الواقع او لا وسواء كان نفيا او اثباتا فالواقعي ما قرره في نفس الامر والواقع
وقد يجتمع الواقعية والظاهرية في شيء باعتبارين وقد يتفارقان فبين كل من المعنيين للواقعية وما قابله
المصادق عموم من وجه وان كان بحسب المفهوم متباينين كما ان بين المعنيين للظاهرية عموما مطلقا فالواقعيات
يحصل الامتثال بالاتيان بها من غير فرق في حالتي العلم والجهل ويسقط بها الاعادة والقضاء سواء كان المكلف
باقيا على الحالة التي كان عليها وقت العمل او لا والظاهريات الاتي بها محكوم بالامتثال مادام باقيا على
ما كان عليه وقت العمل ولو انكشف الخلاف انكشف عدم الامتثال كمن صلى مع الشك في نقض الطهارة فانه
محكوم بالامتثال ما لم يظهر النقض فاذا ظهر انكشف عدم الامتثال والبقاء على العهدة ويجب عليه الاعادة في
الوقت والقضاء في خارجه بخلاف من صلى مع الطهارة الواقعية فانه محكوم بالامتثال مطلقا ويسقط بفعله
الاعادة والقضاء لا يقال انه كان المكلف في الاول مامورا بالصلوة مع الشك فلا معنى لعدم الامتثال
مع ظهور النقض لاستلزام الاتيان بالمامور به على وجهه ولا معنى للامتثال الا ذلك وان لم يكن مامورا بها فكيف
يحكم بالامتثال قبل ظهور النقض لانا نقول لا ريب في كونه مامورا بالصلوة مع الشك ولا شك في حصول
الامتثال بالنسبة الى هذا الامر فلا كلام فيه وانما الكلام في حصول الامتثال بالنسبة الى الامر الواقعي فقبل
انكشاف النقض محكوم بامتثاله لكون اليقين السابق دليلا شرعيا على بقاء الطهارة في الواقع وعدم
حصول النقض ما لم يحصل اليقين بحصوله وعدم بقائها فاذا حصل فلا حكم لليقين السابق بل اليقين اللاحق
محكم بعدم الامتثال ووجوب الاعادة والقضاء بالنسبة الى الواقع وقد يطلق الظاهري على ما ظن كونه

الباعث عليه انما هو اشتباه المكلف وجهله او غفلته او عدم امكان الوصول الخ

حكما واقعيا ويقال له الاجتهادي ايضا وقد يطلق الاجتهادي لما يعم العلم والظن بالواقع ويقابله ما لا يعتبر فيه الظن
والعلم العملي والتعبدي وقد يطلق عليه الفقاهتي ايضا كالاحكام الثابتة بالاصول كاصالة البراءة واصالة الحل
والاباحة فان اصل البراءة وان كان نافيا للتكليف لكن يلزمه جواز الترك والفعل وهما عمليان وعلى هذا الاطلاق
ينقسم الحكم الى ثلثة واقعي وظاهري وعلى خلاف على الاطلاقين الاولين فانه ينقسم الى قسمين واقعي وظاهري
بالمعنى الاخير اخص مطلقا من الاولين والحاصل ان الواقعي والظاهري مراتب فالواقعي قد يكون اوليا وقد يكون
ثانويا وقد يكون ثالثيا وهكذا فما كان وضعه وجعله مطلقا غير معلق على العجز عن غيره فهو اولي وما علق على
العجز من ذلك فهو ثانوي وما علق على العجز فهو ثالثي وهكذا كوجوب القيام مستقلا غير مستند في الصلوة
فانه واقعي اولي لعدم تعلقه على العجز عن غيره بل هو ثابت مع امكان الغير ايضا ووجوبه مستندا ثانوي
لتوقفه على العجز عن الاول ووجوب القعود متاخر عن ذلك ومترتب عليه وكذا الاضطجاع فجميع المراتب
المذكورة واقعيات بعضها مقدم على بعض والظاهري ايضا قد يكون اوليا وقد يكون ثانويا وقد يكون
ثالثيا وهكذا فاصل ما كان طريقا الى الواقع فهو ظاهري اولي وما هو طريق الى ذلك الظاهري فهو ظاهري ثانوي
وما كان طريقا الى ذلك الثانوي فهو ثالثي ظاهري وهكذا فظن المجتهد انه حكم الله في الواقع فهو حكم
ظاهري في حقه وحق مقلده واخبار العدل برأي المجتهد ظاهري ثانوي وما ظن انه مراد المخبر فهو ظاهري
ثالثي هكذا وكذا ظاهر الكتاب والسنة حكم ظاهري للمجتهد والظن بذلك الظهور ظاهري ثانوي له وجميع
الظاهريات واقعيات ظاهرية بمعنى ان الشارع جعلها طرقا واقعية لغيرها لا انها مجعولة بالاصالة في الواقع
وقد يقال انه للحكم عذري وبواسطة ذلك من باب المعذورية لا لجعل الشارع ووضعه كمن اتى بالصلوة
الواجبة بنية واعتقد عدم الاتيان بها فانه في الواقع لا يجب عليه الصلوة ولا في الظاهر ولكنه حكم
عذري لانه باعتبار الجهل معذور من باب المعذورية يجب عليه الاتيان بها وقد يستشكل الفرق
بين العذري والظاهري فان العلم حجة شرعية كالظن فكما ان المظنون حكم ظاهري وان خالف الواقع فكذا
المعلوم وان خالف الواقع فيكون العذري من الظاهري الا ان يقال ان الظن جعل طريقا بوضع الشارع
والعلم طريق بحكم العقل وان كان هو والشرع متطابقين فتامل واذا عرفت معنى الواقعي والظاهري والفرق
بينهما فهل الحكم الشرعي العرفي ظاهر في الواقعي او الظاهري او في الاعم منهما الظاهر الاخير لصحة تقسيمه اليهما
وصحة تقييده بكل من القيدين من دون لزوم نقض ولا تكرار ولو في الظاهر ولتبادر ما كان منه فضلا
عن كونه الاصل ولو تبين بالنسبة الى الاشتراك المعنوي والمجاز فالواجب حمل الاحكام في التعريف على المعنى الاعم
المفهوم من اللفظ وانتفاء القرينة على ارادة احد القيدين لحمله على احدهما ارتكاب لخلاف الظاهر في التعريف
من دون القرينة وهو غير جائز فضلا عن ان حمله على خصوص الواقعية يوجب خروج كثير من مسائل الفقه

عند لعدم كونه بيانا للحكم الواقعي كالمسائل التي يستدل لاثباتها باصل البراءة واصالة الاباحة ونحوهما مما لا يثبت
بها الحكم الواقعي مع انها من الفقه قطعا وكذا حمله على خصوص الظاهرية مستلزم لخروج اكثر الفقه عنه
لكونها بيانا للاحكام الواقعية وكذا لا يكون الاختلاف فيها ويستدلون بالادلة الدالة عليها ويقولون
الاقرب او الاصح او الاشهر او الاظهر او الاقوى كذا او هو قوي ويحكمون ببطلان مذهب الخصم و
يشيرون الى ان في المسئلة قولا مستعدها ونحو منها الايتم في الاحكام الظاهرية كما لا يخفى وما وجه ذلك
بعض مشايخنا السابق ذكره من كون جميع ما ذكر من حيث الاجتهاد لا الفقاهة فان تلك المسائل من حيث
مطابقتها للواقع وعدمها ووقوع الاختلاف فيها وكونها مقتضى الادلة يكون متعلق الاجتهاد ومن حيث
وجوب الاخذ بها والعمل بمقتضاها تكون من الفقه فهي من حيث كونها فقها لا يجري فيها شيء منها
فلا ينافي ما ذكر من كون الاحكام الفقهية ظاهرية ففيه ان مسائل العلم ما يذكر فيه ولا ريب ان ما يذكر
في الفقه هو تلك المسائل من حيث كونها مطابقة للواقع وعدمها او وقوع الاختلاف فيها وكونها مقتضى الادلة
فلا بد ان تكون هي من هذه الحيثية فقها كما انه لا يصح سلب الفقهية عنها من الحيثية المذكورة كما انه لا يصح
ان يقال ان المسائل الفقهية ليس فيها اختلاف وبالجملة لا ريب في كون جملة من الاحكام الفقهية واقعية
لو لم نقل بكون اكثرها منها كما لا ريب في بطلان ما ذكر من التوجيه فلا يصح حمل الاحكام على الظاهرية لاستلزامه
خروج العلم بهذه الاحكام منه مع كونها من الفقه قطعا ولو سلم فليس الاحكام الظاهرية كلها قطعية لان
الفقيه قد يظن بكون الحكم مقتضى الادلة او مقتضى الاصول والقواعد فيظن بكونه حكم الظاهري فكيف يحمل
العلم على التصديق الجازم الا ان يقال ان ظنه فيما يجب العمل به قطعا فيكون قاطعا بكونه حكما له فالكلام
لكن ما يذكر في الفقه ليس هذا الجهة بل الاولى وهي ظنية فلا يصح حمل العلم عليه وادورد ايضا على هذا الجواب
بان بعد فرض كون الطريق ظنيا لا يعقل كون الحكم قطعيا ضرورة تبعية المدلول للدليل في القطعية والظنية
ورد بان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم فان ظنيته باعتبار نفسه واما بالاخطر ما دل على حجية تلك الظنون
ووجوب العمل بها قطعية فظنية الطريق في نفسه لا ينافي علمية الحكم من جهة قيام الدليل القاطع على ثبوت
الحكم على المكلف بمقتضى ما دل عليه ذلك الطريق فالدليل القاطع على ذلك الحكم هو الدليل المذكور بعد ملاحظة
الجهة المذكورة وظنيته من جهة وقطعيته من جهة اخرى فلا منافاة بينهما وفيه ان ما دل على حجية تلك الظنون
ووجوب العمل بها وان كان قطعيا لكن القطع الحاصل منه لا يصدق عليه انه حاصل من الادلة
التفصيلية لحصوله من الدليل الاجمالي المذكور واذا كان الطريق اي الدليل ظنيا فكيف يصح ان يكون العلم
الحاصل منه قطعيا الا ان يكون المراد الحصول منه في الجملة ولا ريب ان للادلة التفصيلية مدخلا في
حصول العلم المذكور لكنه خلاف ظاهر التعريف ومحتاج الى القرينة المنتفية في المقام ومنها حمل العلم على الظن

والاحكام على الواقعية بناء على ان القطعيات ليست من الفقه لعدم الاجتهاد فيها كما ينطق حده وفساده
اوضح من ان يخفى فان كون القطعيات من الفقه مما لا ينبغي ان يشك فيه بل قد عرفت كون الضروريات منه ايضا
واخذ الظن في حد الاجتهاد لا يقتضي خروج القطعيات منه فانه يمكن ان يكون للاشارة الى الكفاية بالظن
للمجتهد لعدم لزوم تحصيل القطع عليه وان عرضه من استفراغ وسعه تحصيل الظن لا للاحتراز عما اذا حصل
له القطع وخروجه عن الحد باعتبار انه ليس من الاجتهاد فان استفراغ الوسع المودي الى القطع اجتهاد
قطعا اصطلاحا والقطع الحاصل منه بالحكم من الفقه قطعا ومع ذلك حمل العلم على الظن مجاز لا قرينة عليه
فلا يجوز حمله عليه وحمل الاحكام على خصوص الظاهرية قد عرفت ما فيه ومنها ان المراد من العلم بالاحكام العلم
بانها مدلول الادلة وفيه اولا انه خلاف ظاهر التعريف جدا ولا قرينة عليه وثانيا ان العلم بكونها مدلول
الادلة ليس فقها قطعا فلا يصح تعريفه به وثالثا ان ذلك لا يدفع الحد ورابعا ذكره اما يظن الفقيه بكون
الحكم مدلول الدليل ولا يعلم به كما لا يخفى على الخبير المطلع على الفقه فلا ينفع ارتكابه مع بعده في دفعه ومنها
ان المراد منه العلم بوجوب العمل بها وعن المحقق البهائي في حواشي زبدته ان هذا هو المشهور في تفسير قولهم ظنية
الطريق لا تنافي قطعية الحكم وفيه ايضا ان هذا ارتكاب لخلاف الظاهر من غير قرينة عليه ومع ذلك لا ينطبق
على مراد الفقه ليس العلم بوجوب العمل بها بل هو العلم بثبوتها في نفس الامر واحدهما غير الاخر فلا يصح حمل الكلام
عليه هذا فظهر ان اللازم حمل العلم على التصديق الراجح المعتبر لظهوره فيه هنا وحمل الاحكام على الاعم من
الواقعية ليشمل الظاهرية ايضا ومع ذلك يشمل العلم بالاحكام الظاهرية التي تحصل من الدليل الاجمالي للمطلوب في جميع
المسائل ويخرج بقيد عن ادلتها التفصيلية ويؤكده التصريح به فينطبق الحد على المحدود عكسا
وطردا ورابعها ان المراد بالاحكام ان كان هو الكل كما يقتضيه ظاهر اللفظ لكون الجمع المحلى من الفاظ العموم
عند المشهور بل قد حكي الاتفاق عليه غير واحد منهم لم ينعكس لخروج علم اكثر الفقهاء عنه لانه ليس عالما بجميع
الاحكام كما لا يخفى وان كان المراد بها البعض لم يطرد لدخول المتجزي علم من عرف بعض الاحكام من الادلة التفصيلية
ولا يمكن من فهم غيره مع انه ليس فقيها ولا العالم به فقيها واجيب مرة باختيار الاول في الاشارات انه الذي
بني عليه المشهور ونمنع عدم الانعكاس لان المراد من العلم هو التهيؤ والقوة القريبة بان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه
من الماخذ والشرائط والاسباب واطلاق العلم عليه مستفيض عرفا بل في الاشارات فالمراد بالعلم التهيؤ
القريب للاحاطة بالكل وهو وان كان مجازا الا انه في العلوم المدونة اصطلاح واستعمال العلم فيه استعماله
لا شتراكها في الثمرات ولا تنافي بين ما ذكر في الاشكال الاول من حمل العلم على الاعم او الظن وما هنا من
حمله على التهيؤ لانه يرجع هنا الى الفعلي ولا يتوقف تمام عليه ويحمل على التهيؤ للادراك المطلق ارتفع
الاشكالان احدهما باعتبار التهيؤ والاخر باعتبار التعميم في الادراك المطلق انتهى وفيه ان التهيؤ

ايراد الشيخ الوارد على حد الفقه

القريب للاحاطة بالكل وان كان يطلق عليه العلم لكنه مجاز لا يصار اليه الا بالقرينة وفي المقام منتفية و
مع ذلك لا ينطبق على المحدود لان الفقه ليس هو التهيؤ المذكور ولا يسمى ذلك التهيؤ في الاصطلاح فقها
بل العلوم كلها كذلك فانه في شيء منها لا يسمى التهيؤ للاحاطة بمسائله علما فالتهيؤ للاحاطة بمسائل النحو
لا يسمى نحوا وكذا التهيؤ للاحاطة بمسائل المنطق لا يسمى منطقا وكذا الصرف والرياضي والحساب والكلام والحكمة
وغيرها وكيف يمكن حمل العلم على التهيؤ المذكور هنا مع ان علم الاصول ليس اصولا لما ذكر بل هو ادلة له ولا مما
يبتني عليه ولا منشأ وماخذا له وبالجملة التهيؤ للادراك المسائل لا يكون علما في الاصطلاح ولا في اللغة والعرف
لصحة سلبه عنه وثبوتا متعين وما شاع اطلاق العلم عليه ويمكن القول بكونه في العلوم المدونة اصطلاحا
فانما هو الملكة الحاصلة من الممارسة فان العلم يكون حالا اولا ثم بتكرر الممارسة والمزاولة يصير ملكة اي
هيئة راسخة في النفس يقتدر بها على حل الجزئيات ولو قيل ان مراد المجيب من التهيؤ هو هذه الملكة
لا مجرد القوة قلنا خلاف ظاهر كلامه بل خلاف صريح كلام جماعة فانهم فسروه بما ذكرنا وهو صريح في
خلافه ولو سلم فملكة الكل لا تكون معتبرة في العلوم المدونة بل يكفي ملكة الجملة المعتد بها فلو كان لتحقق ملكة
الجملة المذكورة يصدق عليه الفقيه وعلى ملكته الفقه فلا يصح السلب فكذا التهيؤ للكل لو كان المراد به القوة
القريبة لا يكون معتبرا في مسمى الفقه فحمل العلم على التهيؤ او الملكة وحمل الاحكام على العموم يوجب خروج بعض
الافراد عنه وعدم صحته عكسا مع ان ادراك الفعل بالاحكام الشرعية فقه قطعا ولا يصدق عليه
التعريف بناء على الحمل المذكور فلا ينعكس ايضا من هذه الجهة بل يمكن ان يقال ان المسائل الفقهية يصدق
عليها الفقه ولا يصح سلبه عنها مع عدم صدق التعريف عليها على ذلك الحمل الا ان يقال انه للفقه معنى
الملكة لا معلوم لكنه خلاف ظاهر كلماتهم ولو سلم فالمناسب للمقام تعريف الفقه بمعنى المسائل او احد الكلام
الذي يذكرونه في مصنفاتهم ويشيرون الى موضوعه ومباديه وماخذه وكيف كان لا ريب في بطلان حمل
العلم على التهيؤ بمعنى القوة القريبة كما هو ظاهر كلماتهم بل صريح كلام غير واحد واجاب بعضهم مرة اخرى بحمل
الاحكام على البعض اقول الظاهر ان المراد به البعض الذي لا بشرط فيحتمل البعض في ضمن الكل ايضا وقال لا ينتقض
طرده بعلم المقلد اذا عرف بعض الاحكام من الادلة لانا ان قلنا بعدم جواز التجزي فلا اشكال لعدم انفكاك
العلم بالبعض عن العلم بالكل وان قلنا بجوازه فلا يضر كون علمه بالبعض عنها فقها والعالم به فقيها فلا يضر
دخوله فيه واورد بان الاقوال في مسئلة التجزي ثلثة قول بعدم امكانه وقول بامكانه وعدم حجيته
وقول بامكانه وحجيته وعلى الاول والاخير وان كان يندفع الاشكال لكنه على الثاني وارد لعدم ...
لكونه علما ببعض الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها مع انه ليس فقيها اقول بعضها على الثاني ايضا فلا ينتقض
وان كان يندفع على القول بعدم الامكان لكن الحق خلافه وعلى القول بالامكان لا يندفع الاشكال

لان العلم ببعض الاحكام مطلقا ليس فقها فلو علم المقلد مسئلة واحدة او اثنتين او ثلثا من المسائل الفقهية
عن الادلة التفصيلية لا يسمى علمه فقها ولا العالم فقيها في الاصطلاح قطعا بل المجتهد ايضا كذلك بل لا بد في صدقه
علمه بجملة معتد بها فالنقض وارد قطعا في الابواب فلا دخل المتجزي على القول بعدم حجيته ليس علما وان قلنا بكون
المراد منه هو التصديق الراجح لان المراد منه هو التصديق الراجح المعتبر كما عرفت لانه الشائع في الاستعمال
المحل كونه حقيقة فيه ولا معلوم فلا يستعمل الحق هو فالصواب في المقام حمل الاحكام على الجملة المعتد بها لانها
متعارفة في العلوم وهي التي شاع اطلاقها عليها بل هي الظاهرة المفهومة من لفظه في المقام وان قلنا بكون
الجمع المعرف باللام حقيقة في العموم لان الشيوع والتعارف قرينة على ارادتها ومن هنا يظهر ان حمله على البعض
المطلق غير صحيح لانتفاء القرينة عليه الا ان يقال بحمله على الجنس وهو ايضا معنى حقيقي ولكنه في المقام خلاف
الظاهر كما ان حمله على الجميع ايضا كذلك ولو حمله على الجملة المذكورة وان كان يندفع به بعض الاشكالات لكن بعضها
وارد وغير مندفع كما لا يخفى على المتامل ومما ذكرناه في هذا التعريف يظهر حال سائر التعريفات التي ذكروها ولا نطيل
بالذكر ولا منافاة في اصول الفقه لاسيه وبقيد نوع اختصاص للمضاف بالمضاف اليه ويخرج به ما لا يختص
بالفقه مما يبتني عليه من الفقه والنحو والصرف وغيرها على تقدير كون المراد من الاصول هنا المعنى وينتقض عكسه
التعريف بجملة من مسائل الاجتهاد والتقليد فانها من اصول الفقه قطعا وليست داخلة في التعريف المذكور
الا ان يقال ان تلك المسائل كانت استطرادية حين اطلاق اصول الفقه على هذا العلم باعتبار المعنى
الاضافي وبعد صيرورته علما صارت من مسائله واجزائه فلا يضر خروجها لكن ذلك لا يصحح تعريفه باعتبار
الاضافة في امثال هذه الازمان كما هو ظاهر القوم واما باعتبار العلمية فقد عرف بانه العلم بالقواعد
الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية والمراد بالعلم هو التصديق الراجح وبالقواعد الجملة المعتد
بها من القضايا الكلية ويخرج بها العلم بالجزئيات وبالثاني يخرج العلم بالقواعد التي لم تمهد لاستنباط
الاحكام كقواعد الفقه والكلام وغيرهما وبالشرعية ما مهد لاستنباط غير الشرعية وبالفرعية كذلك
كالمنطق وبافادة اللام الاختصاص ما لا يختص تمهيده باستنباط الاحكام الشرعية الفرعية كالنحو
والصرف والعربية والرجال وغيرها واورد بان وصف التمهيد محل فان اريد فعليته فيستلزم خروج اكثر
المجهول ... المسائل يتجدد الا نظار وان اريد امكانه فلا باعث اللفظ مع انه غير مجد ايضا ويمكن اختيار
الاول ومنع الاستلزام ان اراد اللفظي وتسليمه ان كان المعنوي ولا ضير فان المعتبر الجملة الغالبة من
المسائل الممهدة لاستنباطها وما يتجدد بتجدد الانظار لم يصدق عليها اصول الفقه ما لم يكن فيها جملة تما
حقق فعلا ولا تقدح زيادة ما يتجدد لان الجملة الغالبة ماخوذة لا بشرط شيء لا بشرط لا والمراد بالتمهيد
اثباتها وتدوينها وتنقيحها وموضوعه الادلة الفقهية الكتاب والسنة والاجماع والعقل والاجتهاد والتقليد

ومن جعل الموضوع هو الادلة بنى على ان مبحث الاجتهاد والتقليد من باب الاستطراد لانه من المقاصد ولكن
بعد نظر ظاهر فانه لا شك في كونها من المقاصد لعدم تميز الطلبة فلا يصح ان يقال ان مسائل الاجتهاد ليس من علم
الاصول وكذا لا يبقى مسائل التقليد ليس من الاصول فينبغي بدخولها اتفاق الاصوليين على ذكرها في علم
الاصول وكيف كان الاقوى دخولها فيجب جعلها من الموضوع وغايته استنباط الاحكام الشرعية الفرعية
والفوز بالسعادات الابدية **تذييل** في الحكم الشرعي وقد عرف بوجوه منها انه طلب الشارع من المكلف
الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته او بدونه او تسويته بينهما او وصف مقتضى لذلك وفي الاشارات
انه اظهر التعريفات اقول ومع ذلك فيه ايرادات كثيرة منها انحصره في الطلب والتسوية غير صحيح فان الحكم الوضعي
قسم من الحكم الشرعي وقسيم للطلب والتسوية فلا ينعكس ولذا قال في الاشارات والاولى زيادة او وضعه ما
على مقتضاه ثم من ان الوضعي ليس حكما بل مستلزم له ليس بشيء اقول ومع ذلك لا ينحصر في التكليفي والوضعي
ايضا فان الحكم عرفا يعم الايقاع والانتزاع بل في الشرع ايضا الا ترى ان اباحة حكم شرعي وكذا اسم موجود
وعامل ولذا يقسم الحكم الشرعي الى الاصلي والفرعي ويعين الاول ما ذكرناه وكذا قول الحاكم بعد البينة
المال لزيد وفلان قاتل عمرو من الحكم الشرعي الا ان يمنع من كونه حكما شرعيا في الاصطلاح ولكن الظاهر
ملاحظة الاستعمالات كونها منسوبة زيادة او وضعه وان كان يدخل بها الاحكام الوضعية فليسلم العكس
من هذه الجهة لكن ينتقض بها الطرد لدخول وضع الماهيات مع انه ليس حكما شرعيا فان صحيح وضعه راجع
الى الشارع وزيادة فيه من المكلف مخل بناء على ما هو الحق من كون عبادات الصبي المميز شرعية لا تمرينية وكذا
قوله او وصف مقتضى لذلك لانه غير معتبر في الحكم الشرعي فلو فرض ان حكما صدر من الشارع لا لوصف مقتضى
له كما يقوله الاشاعرة لا يخرج بذلك عن الحكم الشرعي ولذا يكون الاحكام الشرعية احكاما شرعية عندهم
مع نفيهم كونها لا وصاف مقتضية لها ولم يورد عليهم احد بانها لا تكون احكاما شرعية بعد قوله الفعل
او تركه يخرج به الاحكام المتعلقة بالاعتقادات فان الفعل ظاهر في فعل الجوارح فلا ينعكس وقوله مع استحقاق
الذم بمخالفته او بدونه ليس للاحتراز فلا يكون معتبرا في الماهية جزءا او شرطا بل هو من الخصوصيات
اللاحقة له فذكره في التعريف غير صحيح لان التعريف للماهية لا للخصوصية وعرفه بعضهم بانه خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير او الوضع وفسر الخطاب بانه توجيه الكلام نحو الغير للافهام او
الكلام الموجه والتعريف للاشاعرة القائلين بالكلام النفسي والا فلا يصح على مذهب الامامية والمعتزلة
النافين له فان الكلام اللفظي وتوجيهه ليس واحد منهما حكما عند احد من عرف بهم من الفريقين فاما ارادة
بعض اهل الخطاب كما صرح به بعضهم او نسبهم فيه غفلة عن حقيقة الحال ولما كان الكلام بالا خلاف من اصله
ولو سلم صحته فلفظ الكلام يكون اسم لا الخطاب ولو سلم اشتباها فلا شك في انصرافه الى اللفظي فتعريفه به

الفعل فتعرض الغاية

باطل وارادة مدلول الخطاب من لفظه غير نافع لان المراد في التعريفات على الظاهر من اللفظ وبان المراد لا
يدفع الايراد لا شك في ظهور الخطاب في اللفظ او توجيهه ومما ذكرنا في التعريف السابق يظهر جملة مما في هذا
التعريف ايضا هذا وينقسم الحكم عندهم الى التكليفي والوضعي خلافا لبعضهم فقال بحصره في الاول وان الثاني ليس حكما
بل مستلزم له وهو باطل بل الحق الاول فان المخالف ان زعم ان الوضعي لا يكون شيئا ورآء التكليفي وانه لا يصدر
من الشارع شيء سواه حتى يسمى بالوضعي فهو ظاهر البطلان فان كون الشيء سببا للآخر او شرطا او مانعا او جزءا او دليلا
او ركنا والصحة والبطلان احكام صدرت من الشارع وكذا النيابة والولاية والنبوة والامامة وغيرها وكان في
العرف احكاما تصدر من اهله سوى التكليفيات فكذا في الشرع وانكار وجود حكم سوى الطلب في العرف والشرع مكابرة كيف
والجزئية والشرطية والمانعية سابقة على التكليف فان ايجاب الصلوة مسبوق بجعلها واحدا تاما وتعيين
اجزائها وشرائطها وموانعها فاختراعها يحصل احكام وضعية من الشارع كالجزئية لاجزائها والشرطية لشرائطها
والمانعية لموانعها قبل تعلق التكليف بها والصحة والبطلان في العبادات يترتبان على التكليف وموافقة العمل
للامر وعدم الموافقة يترتبان على الامر ويتوقفان عليه ومغايران له بل لجميع الاحكام التكليفية بالضرورة وقد
حصلا بامر الشارع فيكونان من الاحكام الوضعية وفي المعاملات مغايرتها للتكليفيات اوضح فان ترتب
الاثر على البيع مثلا وانتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البائع وحصول الملكية لهما امر ورآء التكليفات
بالضرورة وان كانت تحت تترتب عليه ولا منافاة بين كونه الشيء مغايرا للشيء مستلزما له ومثله سائر العقود وكذا
اقسام الولايات والنيابة والملكية والمملوكية والحاصل انكار كون الوضعيات مغايرة للتكليفات ولو في الجملة ونفيها
وحصر الحكم الشرعي في التكليفي مكابرة ومخالفة للضرورة وان زعم انه لا يسمى حكما في الاصطلاح وان كان صادرا
من الشارع ومغايرا للتكليفي فهو ايضا باطل لشيوع اطلاق الحكم عليه وصحة تقسيم الحكم الشرعي اليهما وصحة تقسيمه
بهما من غير لزوم نقص ولا تكرار وعدم صحة سلبه عن الوضعي والتصريح الاكثر بكونه حكما شرعيا ولا يعارض
تصريح جماعة بنفيه لتقدم الاثبات على النفي وكيف يمكن دعوى عدم اختلاف الوضعي والتكليفي مع وضوح
اختلافهما في كثير من المقامات فان حرمة ازعاج الحدث غير مانعيتها للصلوة فان الثاني سبب الاول وقد يتخلف
الاول عن الثاني كما في الصلوة المندوبة فان الحدث مبطل لها ومانع منها ولا يكون حراما عند جماعة وكذا وجوب
الطهارة غير شرطيتها المترتبة عليها وانفكاك شرطيتها في الصلوة النافلة ولذا يختلف لوازمهما فان اضطر الى اخراج
الحدث او خرج منه سهوا ابطل الصلوة به ولا يكون حراما لبطلان التكليف بالاضطرار ولا يجري ذلك في
الا ان ذلك لان التكليف كونه متعلقا بمعذور على الوضع وكذا يشترط في التكليف العلم والخطور من الوضعي ما
لا يشترط فيه ذلك كما اذا مات قريب الانسان وهو لا يعلم بموته ولا يشعر به فان تركته تنتقل اليه وان كان فيها
من ينعتق عليه عتق وكذا يثبت الضمان باتلاف النائم والساهي والطفل ولو مع عدم التمييز ولا يتعلق التكليف

بهم فلا اشكال في مغايرة الوضعي للتكليفي واستلزام الاول للثاني لو سلم غير نافع والثمرة ان ما يرجع الى الاول
والحرمة من الوصفيات على القول بالارجاع غير خارجة عما غرض منها من العلم والشعور والقدرة وغيرها غيلا منه على
المختار فلو اتلف نحو حال النوم او الغفلة مال احد يلزم عدم ثبوت الضمان الا بعد العلم فلو فرض عدم حصوله
له الى الموت لزم عدم ثبوت الضمان راسا وكذا ما اتلفه الصبي في حال صغره وهو خلاف الاجماع ثم
ان حصر الحكم الشرعي في التكليفي والوضعي مبني على المشهور واما على ما قلناه فلا ينحصر فيهما ايضا وقد عرفت
معه والقائلون بكون الحكم وضعيا ايضا اختلفوا في عدده فعن العلامة والسيوري جعله ثلثة الشرط
والسبب والمانع ومن بعضهم جعل كونها من خطاب الوضع متفقا عليه وعن الحاجبي والعضدي زيادة ثالثة
عليها وان كلامهما يؤذن بكون الصحة والبطلان في المعاملات منه وعن شيخنا الشهيد في [illegible] زيادة العلامة
العلة عليها وانما حمل بعد العلة الى السبب العلامة اليه او الى الشرط وعن المحقق [illegible] اسندا عليها الصحة والبطلان
والعزيمة والرخصة وعن القرافي زيادة التقدير والحجة على هذه وعن اخر تبديل الحجة بالاجزاء وعن بعضهم
انه عد منها الحكم بكونه جزءا او خارجا والحكم بان اللفظ موضوع لمعناه المعين شرعا وعن اخر كون الاجماع
حجة اقول ان كان المراد الحاصر ان غير ما ذكروه لم يصدر عن الشارع فهو واضح البطلان لظهور جعله امورا
غير ما ذكروه كالنبوة والامامة والولاية والنيابة والامارة والطهارة والنجاسة والطهورية والناقضية
والمالكية والملوكية والحرية والسلطنة وغيرها وان كان مرادهم ان غير ما ذكروه لا يسمى حكما شرعيا وان كان صادرا
من الشارع فهو ايضا باطل لعدم الفرق كما لا يخفى على المتتبع والحق ان الشرعيات لا تخلو اما ان تكون من
مجعولات الشارع او لم تكن من مجعولاته والاول اما ان يكون من الماهيات او من الاحكام [illegible]
والثاني اما ان يكون من الخمسة التكليفية او من غيرها والاخير يسمى حكما وضعيا ولا ينحصر فيما ذكر كما يظهر
لمن تتبع وتامل والعزيمة والرخصة ليستا من الوضعيات فانهما من الخمسة التكليفية فالرخصة لا تخرج
من الاباحة والاستحباب والكراهة والعزيمة من الوجوب والحرمة والصحة والبطلان قد اختلف
في كونهما من الاحكام الوضعية على اقوال ثالثها التفرقة بين العبادات والمعاملات ورابعها التفرقة بين
تفسيرهما في العبادات والحق انهما من الاحكام الشرعية الوضعية وان كان مدركهما العقل فانهما امر من
ان تكون مجعولة بلا واسطة او معها ولا شك ان قبل تعلق الامر لا يتصف الفعل بصحة ولا فساد وانما يتصف
بالصحة والفساد بعد الامر من الشارع بجعل الامر والايجاب فيلزم جعل الصحة والفساد في العبادات و
اما في المعاملات فواضح منها فان ترتب الاثر على العقد والايقاع انما هو بجعل الشارع ولو كان بتقرير
فلولا تقريره لما ترتب عليها الاثر والاحكام الشرعية مما من شانه ان يؤخذ من الشارع وان استقل العقل
بادراكها ولا شبهة في كونها كذلك سواء كان بمعنى ترتب الاثر وعدمه او موافقة الامر وعدمها

او اسقاط القضاء وعدمه وليس المانع سوى ان الحاكم بها العقل لا يحتاج الى التوقيف من الشارع بل لا يقبل منه
الجعل وجوابه فتظهر مما ذكرنا ولو كان استقلال العقل موجبا لنفي كونهما من الاحكام الشرعية لزم
خروج جملة من التكليفيات منها لوجود هذه العلة فيها وهو واضح الفساد والمناط في كون شيء حكما شرعيا
على عدم استقلال العقل بل على ما ذكرناه وعدم قبول الجعل قد عرفت فساده وانهما ليسا الا مجعولين وكيف لا يكونان
من الاحكام الشرعية مع انهما من اهم ما يذكر ويبحث في الفقه ويبحثون عنه في العبادات والمعاملات وبالجملة
لا ريب في كونهما معدودين من الاحكام الشرعية عند الفقهاء واهل الشرع ولا يصح كونهما منها من غير فرق
بين العبادات والمعاملات والصحة بمعنى موافقة الامر واسقاط القضاء والحكم بان اللفظ موضوع لمعناه المعين شرعا
ليس من الاحكام الشرعية لتعلقه بوضع الالفاظ ولا يسمى حكما منها الباب الاول في مباحث الالفاظ
المبحث الاول في الحقيقة والمجاز وفيه مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي رسم امور تبعا للبعض
من سبق الحقيقة بانها اللفظ المستعمل في ما وضع له اولا فقال [illegible] اثبتنا اللفظ ليعم المركب واحترزنا بالاول عن المهمل
والموضوع قبل الاستعمال في وجه وبالثاني عن المجاز في الجملة والمنقول اليه اذا استعمل باعتبار المناسبة مع
المنقول عنه وبالعكس وعن المشترك اذا استعمل كذلك مع تعين معانيه وبافادة الصفة الاختصاص سلم الطرد
عن المجاز اذا كان له حقيقة واستعمل فيها في تلك الحال من اخرى فلا حاجة الى ملاحظة قيد الحيثية اقول
اللفظ وان كان اعم من الكلمة لكن في دخول المركبات فيه نظر فانها ان كانت موضوعة وكلية بالوضع
على الاظهر لكن الوضع انما تعلق بهيئاتها ومثله يحتمل تعلقه بنفس الهيئة مع قطع النظر عن المادة فيسري الى
جزئياتها لانطباقها عليها كما هو الاظهر ويحتمل تعلقه بالهيئة مع المادة بالوضع النوعي وانما ينفع عموم اللفظ
في دخول المركبات على الثاني دون الاول لان مجرد الهيئة لا تكون من اللفظ لانه عبارة عنها مع المادة وكذا
المشتقات لو قلنا بكون وضعها النوعي كذلك والمراد من الاستعمال ذكر اللفظ وارادة المعنى منه والمستعمل
ظاهر في الاعم من الماضي والحال لا في خصوص حال النسبة وخروج المهملات بها مما لا ريب فيه وخروج اللفظ
الموضوع قبل الاستعمال مبني على ظهور المستعمل فيما ذكرناه وكون المراد فعلية الاستعمال لا تقديره كما هو الظاهر
والوضع يطلق على تعيين الشيء للدلالة عليه بنفسه وعلى الاعم منه ومن التخصص في الاستعمال وكل الاطلاق
من اطلاق الاول للفظ في المقام ظاهر في ارادة التعيين لا الظهور لظهور الوضع في المعنى المصدري
لا المفعولي فعلى هذا يخرج المجاز بهما ما لا اشكال فيه لان استعماله ليس بسبب الوضع بهذا المعنى وقوله اولا
ان كان المراد سبق وضع الحقائق دون المجازات فقد عرفت انه لا حاجة اليه لظهوره من الوضع بدونه ايضا
بل يمكن منع الخروج وضع المنقول الا انه وضع ثانوي بل بعض المشترك لانه ثانوي بالنسبة الى المعنى الذي وضع
له ثانيا وارادة معنى خاص من لفظ اولا وهو ما لم يلاحظ فيه الوضع الاول محتاجا الى القرينة وبدونها

جزء مفهوم منه فلا يحمل عليه ومع ذلك يوجب خروج المنقول بل المرتجل ان تكلما بكون الوضع الاول ملحوظا
فيه ولو باعتبار عدم المناسبة والحيثية اعتبارها مفهوم من اللفظ فلو اشتمل لفظ من يتحقق في معنيين
احدهما موضوع له والآخر غير موضوع له كان باعتبار استعماله فيما وضع له حقيقة وباعتبار استعماله في غيره مجازا
وكذا لو استعمله شخص واحد مرة فيما وضع له ومرة في غيره فلا حاجة الى ما ذكره في الاشارات من كون المشتق
ظاهرا في الحال بل يرد عليه ان هذا المشتق غير ظاهر في الحال بل ظاهر في الاعم منه ومن الماضي وكيف ولو كان كذلك
لزم ان لا يصدق على اللفظ انه مستعمل في الحال الاستعمال مع صدقه عليه بعده ايضا قطعا ولهذا يصح ان
يقال ان الاسد في الحيوان المفترس حقيقة وفي الرجل الشجاع مجاز في العرف ولو في آن لم يستعمله فيه احد
في شيء منهما وما ذكره في الاشارات من ان المدار في الغلبة في المشتق على النسبة الواقعة بينه وبين موضوعه
فاتصاف اللفظ بالحقيقة والمجاز فيما ذكر متوقف على فعلية الاتصاف في ظرف الاستعمال وهو مفروض الحصول
وان لم يكن ثابتا فلا اشكال ففيه ان اللازم على ما ذكره وجود التلبس حال النسبة وهي بعد فيما ان الاشكال
في قولنا الاسد حقيقة في الحيوان المفترس ومجاز في الرجل الشجاع زمان التلبس حال التكلم ودونه الاشكال
فلعله ليس المراد انه كان حقيقة في الحيوان المفترس ومجازا في الرجل الشجاع بل المراد انه بالفعل والآن حقيقة في الاول
ومجاز في الثاني الا انه لا شك في عدم صحة سلب الحقيقة عنه بالنسبة الى الموضوع له في حال التكلم فلا يصح ان يقال لفظ
الاسد ليس حقيقة في الحيوان المفترس مع ظهور القضية في الحال والحاصل انه لا شك في عدم اختصاص الاتصاف
بالحقيقة والمجاز في زمان الاستعمال بل بعده ايضا يتصف بهما ففي كلامه خلط بين زمان الاستعمال وزمان
التلبس مع تغايرهما ومن بعضهم انه اخرج المجاز الذي استعمل في زمان واحد فيما وضع له وغيره من شخصين
بان الصادر منهما متغاير وان كان الجزئيات متغايرة بالذات فغير انه الوضع والاستعمال انما يعتبران بالنسبة الى
المادة المخصوصة مع الهيئة الخاصة ولا دخل لخصوصيات المستعملين والازمنة والامكنة فيهما وانه نقض بها الاحكام
فالمتصف بالحقيقة والمجاز انما هو نوع اللفظ المخصوص دون اشخاصه لظهور عدم مدخلية الخصوصيات
في الاتصاف والا لزم عدم اتصاف غير ما تلفظ به الا من رضيها والقول بوضع اشخاص غير محصورة بالوضع
النوعي لفرد واحد وكلاهما كما ترى [illegible] المجاز بان اللفظ المستعمل في وضع غير اول [illegible]
القيود [illegible] المجاز كما [illegible] ما قد اختلف في وضعه وذهب بعضهم الى
عدم الوضع فيه الا بالمعنى الاخص [illegible] بالمعنى الاعم وان [illegible] بالعقل [illegible]
فلا يخل شيء من الموت في التعريف ولو سلم بطلان هذا القول وكون المجاز وضعيا فلا يلزم منه اعتبار هذا
القيد في مفهومه بل اختلافهم في كونه وضعيا او عقليا كاشفا عن عدم اعتباره فيه ولو سلم فالوضع
المعتبر فيه هو الوضع بالمعنى الاعم لا الاخص والاطلاق ظاهر في الثاني وغير ذلك لا يفيد ما يوجب [illegible]

في الذي

في الاول [illegible] يدخل فيه المنقولات والمرتجل على وجه وبعض المشتركات بالقياس الى غير المعنى الاول ولو قيل
المجاز هو اللفظ المستعمل لعلاقة معتبرة كان اسلم مما ذكره ويندفع عنه بعض الايرادات ولكن يبقى بعض اخر مما ذكرنا
فاعلم ان الوضع هو تعيين شيء لآخر للدلالة عليه بنفسه فيكون وضع اللفظ عبارة عن تعيين المعنى للدلالة عليه بنفسه
وقد يطلق على مجرد الاختصاص والتخصيص في الاستعمال وان لم يكن فيه تعيين فيكون اعم من الاول لكن استعماله
فيه على وجه المجاز ويكون خلاف المتبادر من اللفظ وانما المتبادر منه هو المعنى الاول ولما كان تعيين اللفظ
بالمعنى موقوفا على ملاحظة اللفظ والمعنى وتخصيص الاول بالثاني والتخصيص لا بد له من مخصص هو الواضع
فينقسم الوضع باعتبار الواضع الى اللغوي والشرعي والعرفي والاخير الى العام والخاص فان كان الواضع
واضع اللغة فالواضع لغوي وان كان الشارع فشرعي وان كان اهل العرف العام فعرفي عام وان كان
اهل العرف الخاص فعرفي خاص ويقال له الاصطلاحي ايضا ومقابلة الشرعي بها انما هو من باب التشريف
وكثرة الثمرات والا فهو من العرف الخاص وباعتبار الموضوع له الى العام والخاص فان الموضوع له وما
يتصوره الواضع ويجعله آلة الملاحظة اما ان يتحدان او يتغايران وعلى التقديرين اما عامان او خاصان
او احدهما خاص والآخر عام فالاقسام اربعة والمراد من الخاص اعم من الحقيقي والاضافي فان كان المتصور
الواضع ويجعله آلة الملاحظة الموضوع له عاما فالوضع عام لعموم المتصور اما باعتبار ان التجوز في الوضع
بجعله عبارة عن المتصور او من باب الوصف بحال المتعلق بان يكون المراد بالوضع العام متصوره
ولا فرق بين كون الموضوع له عاما او خاصا وان كان ما يتصوره خاصا حقيقة او اضافيا فالوضع خاص
باحد الاعتبارين ولا فرق ايضا بين كون الموضوع له خاصا او عاما لكن الثاني غير معقول فانحصر في ثلثة الوضع
العام والموضوع له العام والوضع الخاص والموضوع له الخاص والوضع العام والموضوع له الخاص ولا اشكال
في وقوع القسمين منها الاولين وانما في وقوع الثالث خلاف وسيأتي ولذا ينقسم الوضع باعتبار الموضوع الى النوعي
والشخصي فان الموضوع وما يتصوره الواضع ويجعله آلة الملاحظة اما ان يتحدا او يتغايران وعلى التقديرين
اما ان يكون نوع الهيئة مع قطع النظر عن المادة كان يتصور هيئة فاعل مع قطع النظر عما في المواد
المخصوصة ويضعه لذات ثبت له المبدأ او هيئة فعل بفتح العين لصدور الحدث عن الفاعل في الزمان الماضي
مع قطع النظر عن خصوصيات المواد او الهيئة مع المادة الخاصة كان يتصور الحيوان ويضعه للمعنى
والانسان ويضعه للحيوان الناطق وهكذا واما ان يكون المتصور نوع الهيئة والموضوع افرادها
كان يتصور هيئة فاعل ويضع افرادها اعني ضارب وفاعل وقاتل وهكذا او يتصور اللفظ الخاص و
يضع النوع لكنه غير معقول فانحصر في الثلثة وعلى الاول والاخير الوضع نوعي لكون المتصور
النوع باحد الوجهين المتقدمين وعلى الثاني الوضع شخصي لكون المتصور الشخص اعني شخص

الهيئة مع المادة مع قطع النظر عن خصوصيات المستعملين والازمنة والامكنة فيكون الموضوع ايضا
كليا لتعدده بتعدد المستعملين او الزمان فلا يكون الموضوع في الاوضاع الشخصية هو الجزئيات الحقيقية
كما مر وبالجملة لا نزاع في وقوع الوضع الشخصي وكيفيته وانما النزاع في الاوضاع النوعية وبيانه **مسئلة**
دلالة اللفظ على المعاني بالوضع لا بالمناسبة على المعروف من مذهب اصحابنا والعامة وعن جماعة انها لذاتها
فانه حتى حكي عن بعضهم انه سئل عن بعض الالفاظ التي كانت جارية بغير لغته ولسانه كادغاغ وهو بالفارسية
الحجر فقال اني ... اراها الحجر والحق هو الاول بل لا انصاف ان كون دلالة الالفاظ في
المعاني بالوضع من ... والبداهة مكابرة ويدل عليه توقف الدلالة على العلم بتعيين اللفظ للمعنى ولو لم
يعلم لم يفهم المعنى من اللفظ ولذا اختلف المعنى باختلاف اللسان ويتوقف الانتقال من الالفاظ الى المعاني بتعلم
اللغات وبدوران الدلالة مع الاعتقاد بالوضع عدما وجودا علما وظنا وشكا ووهما وانفكاكها حدوثا
ورفعا بالنقل ولهم انه لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني امتنع الاختصاص بها والا لزم الترجيح او الترجح
من غير مرجح وجوابه ان الاختصاص بالوضع والتخصيص ولو اراد ان التخصيص لا بد له من مخصص قلنا
يجوز ان يكون هو الارادة ولو سلم فحصره في الذاتي ممنوع لوجود غيره كالمناسبات الطبيعية والصفتية والحالية
والخرمية ونحوها ولو سلم ان يكون الوضع للمناسبات الذاتية فلا يلزم ان يكون الدلالة بها كيف ولو كانت الدلالة
الوضعية بالمناسبات الذاتية لزم ان يكون اهل اللغة ... بها والضرورة تقضي ببطلانه ولذا اعترف بعله
بعدم ... كما في الاشارات وعن الامدي انه حمل الخلاف في كون الوضع للمناسبة الطبيعية وعن الكاكي
انه قال الذي ... منه انه ... على ... على الاشتقاق والتصريف من ان الحروف
في انفسها خواصا بها تختلف كالجهر والهمس والرخاوة والتوسط بينهما وغير ذلك مستدعية في حق المحيط بها
علما ان لا يسوي بينها واذا اخذ في تعيين شيء منها لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة **مسئلة**
الوضع قد عرفت انه ينقسم باعتبار الموضوع له والمعنى المقصود الى اقسام اربعة ... اثنان منها عن معقول
والثالث الباقي ... منها لا شبهة في وقوعها وهما الوضع العام والموضوع له الخاص والوضع الخاص والموضوع
له الخاص بل الغالب في الالفاظ الموضوعة هو الاول منها والاعلام الشخصية من الثاني واختلفوا في وقوع
القسم الثالث فالمشهور بين المتأخرين على ما حكاه غير واحد عدم وقوعه وهو الاظهر وعن المشهور بين
القدماء على ما حكاه المحقق التفتازاني واختاره بعض مشايخنا في تعليقاته على المعالم والقائلون بالوقوع اختلفوا
... فيما هو من هذا القسم فعن العضدي انه جعل منها اسماء الحروف والمبهمات وانا وهذا والذي وسائر المشتقات
واستثنى من المضمر ضمير الغائب ... وفي كليته وجزئيته نظر ... وتابعه السيد الشريف وزيادة الافعال بالنظر الى النسب
المخصوصة ... وعن صاحب المطالع تخصيص ... العلم في كون معناه الجزئيات الحقيقية

بالوضع وعن العلامة في شرحه على التجريد الحاق الضمير واسم الاشارة بالعلم ثم على القول بعدم الوقوع
اختلفوا في المستعمل فيه فالمعروف بينهم انه الخصوصيات وان هذه الالفاظ لم تستعمل فيما وضعت له اصلا وفي
الاشارات دعوى الاتفاق عليه وهو الظاهر من المحقق التفتازاني ان المجاز ... على العلم انها وضعت لتستعمل
في معنى ومن الحواشي الشريفية انه جاء توهم انها وضعت للمفهوم الكلي الشامل للجزئيات والغرض من وضعها
له استعمالها في افرادها المعينة دونه واختار بعض مشايخنا المتقدم ذكره ان المستعمل فيه ايضا هو المعنى
العام وانها لا تستعمل الا فيه ثم ان موضع النزاع هل اللغة ام العرف ايضا ففي الاشارات ان المفهوم من كلامهم ان
المتنازع فيها عرفا ليس الا المعاني الجزئية فالنزاع انما في اللغة لكن صريح كلام شيخنا المتقدم كونها
في العرف ايضا للمعنى العام وان النزاع فيه ايضا وهذا هو الاظهر والكلام في هذه المسئلة في مقامين
الاول في بيان وقوعه والمتنازع فيه السلب الكلي والمثبت لا بد من ... الا الايجاب الجزئي ولنا على وقوعه ...
الخصوصية من لفظ هذا وانا وانت وعدم فهم المعنى الكلي منه والتبادر من امارات الحقيقة كما ان عدمه
من امارات عدم الوضع وايضا لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لصح الاستعمال فيها مع انه لم يصح بيان
الملازمة ان الوضع موجب لصحة الاستعمال لانه المقصود منه والقول بمنع الواضع من الاستعمال
فيما وضع له وانما غرضه الاستعمال في غيره ... لانه ... الوضع ... كما لا يخفى ولا ... ذلك
المنع من الاستعمال مع تحقق الوضع كما في لفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان لانا نقول لا مانع من الاستعمال
بحسب اللغة لو سلم الوضع للعام وانما المنع في الاول شرعي وفي الثاني عرفي حصل بعد النقل ولو قيل بلزوم صحة
الاستعمال على القول بالوضع للخصوصيات ايضا غاية الامر كونه مجازا فما هو جوابكم فهو جوابنا قلنا لا يلزم ... في
المجاز من لزوم العلاقة ما لا ينفي معه الاستعمال لان الاستعمال في المفهوم العام مستهجن فلا يلزم
على القول المختار صحة الاستعمال واما بطلان اللازم فلان الاستعمال في المفهوم العام غير جائز في العرف
بل قبيح مستهجن ولا يرد ان اثبات الوضع للخصوصيات في العرف ... وعدم صحة الاستعمال العام فيه لا يوجب
عدم الوضع بحسب اللغة ... لا منع ... وثانيا بان عدم صحة الاستعمال في العرف يكشف عن عدمه لو صح
بحسب اللغة ايضا اذ لو كان في اللغة في المفهوم العام ثم استعمل في الخصوصية مجازا وكثر الاستعمال
الى ان صار حقيقة لكان استعماله في المفهوم العام جائزا على سبيل المجاز لوجود العلاقة المصححة
للاستعمال ... كون اللفظ موضوعا للعام وكونه موضوعا للخاص يجوز استعماله في الخاص مجازا
وعدم جواز استعماله في العام على الثاني في غاية البعد لعدم الفرق وعلاقة العموم والخصوص ...
فاورد شيخنا في تعليقاته بالمنع ... الخصوصيات وعدم صحة الاستعمال في الكليات ... المعاني
الكلية المأخوذة في وضع الالفاظ المزبورة انما اخذت على وجه لا ... اللفظ الا حال
وجودها في ضمن الجزئيات من غير ان يكون خصوص شيء من تلك الجزئيات في وضع اللفظ لها ...

كذا في

صح

ان المعاني المرادة من الالفاظ قد تكون امورا واقعية مع قطع النظر عن ارادتها من اللفظ وانما يراد من اللفظ
احضارها بال السامع وقد تكون كذلك بان تكون ارادة تلك المعاني من الالفاظ هو عين ايجادها في
الخارج فالمعاني التي وضعت تلك الالفاظ بازائها انما تتحقق في الخارج بارادتها سواء كانت معاني
تركيبية كما في الانشاءات او افرادية كما في اسماء الاشارة فانها انما وضعت للمشار اليه من حيث تعلق
الاشارة به لا لمفهوم المشار اليه من حيث هو ليحصل احضاره فلك ان تقول ان اللفظ بل لما تعلق به فعل
الاشارة واما بها فيحصل معنى الاشارة في الخارج باستعمال لفظ هذا في معناه بخلاف استعمال لفظ
الاشارة والمشار اليه فيما وضع له فانه لا يتحقق بها الاشارة ولا يكون الشيء مشارا اليه بل انما يحصل
به احضار ذلك المفهوم بالبال وتصويره في ذهن السامع لا غير فنظير لفظ هذا في ذلك لفظة انشاء اذا اريد
بها انشاء الاشارة وان كانت الفرق بينهما واضحا من جهات اخرى ولهذا فقد يتنزل هذا منزلة الشيء في الاستعمال
يجري عليه بعض احكامه كالاشارة اليه في محله فنقول ان ارادة معنى المشار اليه على الوجه المذكور من لفظة
هذا ونظائرها مما لا يمكن الحصول الا في ضمن متعلق خاص لوضوح عدم امكان تعلق الاشارة الا بمتعلق
مخصوص وعدم تحققها في الخارج الا في ضمن فرد خاص من الاشارة وجوب حصولها من جزئياتها فرض
عدم امكان حصول الكليات الا في ضمن الافراد فلا يمكن الاستعمال لتلك الالفاظ الا في معان خاصة و
اشارات مخصوصة وان لم تكن تلك الخصوصيات مرادة من نفس اللفظ بل هو كالقرينة لما هو المراد منها وبذلك يظهر
الوجه في بناء هذه الالفاظ واعراب لفظ الاشارة والمشار اليه فان الماخوذ فيهما مفهوم الاشارة وهو
معنى تام اسمي بخلاف ما وضع له هذا لانه انما يدل على نفس الاشارة التي هي معنى حرفي فتحصل الربط بين الملاحظ
الذات التي اشير اليها وهو مفتقر الى متعلقها افتقارا تاما كغيره من المعاني الحرفية فانفرد بذلك ظهر اندفاع
ما ذكر في الاحتجاج من انها لو كانت موضوعة للمفهوم العام لزم جواز استعمال هذا في مطلق المشار
المفرد المذكر على ما هو الحال في لفظ المشار اليه لما عرفت من وضوح الفرق بين الامرين وعدم امكان
ارادة المشار اليه على الوجه الماخوذ في معنى هذا الا في ضمن خصوص الافراد فهذا هو السبب في عدم اطلاقه
الا على الخصوصيات وعدم جواز استعماله في الامر العام على اطلاقه وعمومه فلا دلالة في ذلك على وضعه لخصوص
تلك الجزئيات وعدم وضعه للقدر الجامع بينها كما ادعوه بل لا يبعد اصالة القول بوضعها للقدر الجامع بين تلك
الخصوصيات ويشير اليه انه لا يفهم من لفظ هذا في الوضع الا معنى واحد لا يختلف بتعدد بحسب الموارد ولا يكون
ارادته الا في ضمن جزئي معين بحسب الواقع فلا يكون اطلاقها على الجزئيات بارادة الخصوصيات من نفس اللفظ
بل الخصوصيات الموضوع له في ضمنها وتوقف ارادته على ذلك فالموضوع له للفظ هذا هو المشار اليه المفرد
المذكر من حيث تعلق الاشارة به وجعل الاشارة مرآة لملاحظته وهو مفهوم كلي في نفسه الا انه لا يكون الا
في ضمن الجزئي من كون الاشارة الواقعة من جزئيات مطلق الاشارة واقتضاء الاشارة في نفسها

سبق

تعيين الامر المشار اليه لكون ذلك من اللوازم الظاهرة لحصولها مع وضوح استحالة الاشارة الحسية الى المبهم من حيث
انه مبهم فتعين المشار اليه وخصوصية الاشارة انما يعتبر في مصداق تلك الاسماء من الجهة المذكورة لا لوضعها
لخصوص تلك الجزئيات ويجري نظير ما قلناه في سائر ما هو من هذا القبيل اما الضمائر فلانها انما وضعت
للتعبير عن المتكلم او المخاطب او الغائب المذكور قبل ما علم بان يكون تلك المفاهيم ماخوذة في وضعها على سبيل الآلية مستقلا
حتى يكون الموضوع له للفظ انا مثلا هو المفهوم من لفظ المتكلم بحسب اطلاقه كلفظ المتكلم على مطلق المتكلم بل باخذ
تلك المفاهيم من حيث حصولها وصدقها مبدأ في وضع اللفظ للذوات التي يجري عليها المفاهيم المذكورة
وحينئذ معتبرة فيها تلك الذوات على الخطاب الجهات المذكورة وصار فيه صفة لها الالفاظ المذكورة فالمراد بكون
انا موضوعا للمتكلم انه موضوع لذات جعل مصدرا للكلام حيثية معتبرة في وضع اللفظ له وكذا الحال في لفظ انت
وهو مع هما فالموضوع له للفظ انا هو من صدر منه الكلام وللفظ انت من القي اليه الكلام و للفظ هو هو
من سبق ذكره صريحا او ضمنا بجعل حصول تلك الصلاة بنوعها معتبرة في وضع اللفظ لها فتلك المعاني امور
كلية في نفسها فان من صدر منه الكلام او تعلق الخطاب به مثلا مفهوم صادق على ما لا يتناهى واما
الموصول فلانه موضوع للشيء المتحقق بصلته لا بضم مفهوم التعيين الى مفهوم الشيء ليكون مفاده
هو المفهوم المركب من المفهومين بل المراد به الشيء المتحقق بتعينه بصلته وهذا المعنى مما لا يمكن حصوله
بدون ذكر الصلة فهو وان كان امرا كليا صادقا على كثيرين الا انه لا يمكن استعمال اللفظ فيه بدون ذكر
الصلة التي يتحقق بها التعيين المذكور ولم يحصل بها ذلك المفهوم ذكر الصلة لتوقفه عليه حصول المفهوم
المذكور ويفتقر اليه افتقارا فانها حينئذ التعيين بها ماخوذ في وضع تلك الالفاظ وان كان المعنى كليا
فلا يعقل ارادة ذلك المفهوم بدونه وجود الصلة لاجل ذلك لحقها البناء فلا يمكن استعمال تلك الالفاظ منفكة
الا مع ذكر صلاتها وان امكن تصور ذلك المعنى ووضع اللفظ بازائه من دون ضم صلة خاصة وخصوصية
الصلاة على وجه الاجمال لكن يتوقف على ملاحظة تعيينه بالصلة ولو كان على وجه كلي حسبما اشرنا اليه
واما الحروف فلانها موضوعة للمعاني الرابطية المتقومة بمتعلقاتها الملحوظة مرآة لها بحالها ملحوظة في محله
وتلك المعاني الرابطية وان اخذت في الوضع على وجه كلي الا انه لا يمكن ارادته من اللفظ الا على ما يرتبط به
فلا يمكن استعمال اللفظ في ذلك المعنى الكلي الا في ضمن الخصوصيات الحاصلة من ضم ما جعل مرآة لملاحظته لتقوم
المعنى الكلي به فالحصول في ضمن الجزئي هنا ايضا من لوازم الاستعمال فيما وضعت له بالنظر الى الاعتبار
الماخوذ في وضعها له لا لتعلق الوضع بتلك الخصوصيات بانفسها فعدم استعمالها في المعنى العام على اطلاقه
انما هو لعدم امكان ارادته كذلك لا لعدم تعلق الوضع به كما ادعوه فكون المستعمل فيه انما هو الطبيعة
المقترنة بشرط شيء لا ينافي وضعها للطبيعة اللابشرط اذا كان استعمالها فيها مستلزما لحصول الخصوصية

واستعمالها في تلك المفاهيم على جهة استقلالها في الملاحظة ليس استعمالا لها فيما وضعت له ما عرفت من
عدم تعلق الوضع بها من تلك الحيثية فلا وجه لالتزام القائل بعموم الموضوع له لتجوز استعمالها كذلك كما في الحال
في الافعال النسبية المعاني النسبية فانها في الحقيقة معان حرفية لا يمكن حصولها الا بان تكون متعلقة بها حسب
ما ذكرناه في الحروف قال انت بعد التامل بما قررناه تعرف ضعف ما ذكر في هذه الحجج وسائر حججهم انتهى اقول
ما ذكره قدس سره وان كان من الانظار والافكار الدقيقة وبه يتم بنيان الحجج التي اسسوها لكنه خلاف
التحقيق فان مدلول اللفظ قد يكون نفس المفهوم الكلي مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والذهني وقد يكون وجود
المفهوم خارجا او ذهنا وعلى التقديرين يمكن ان يكون كليا قابلا للشركة ويمكن ان يكون جزئيا يمتنع فيه الشركة
فلفظ هذا مثلا ان كانت موضوعة لمفهوم الاشارة يمكن ان يكون ذلك المفهوم ماخوذا على وجه العموم
من غير اعتبار خصوصية من الخصوصيات ويمكن ان تكون ماخوذا مع الخصوصية على وجه التعيين او بدونه
وان كانت موضوعة لوجود الاشارة يمكن فيه الاعتبارات ومقتضى ما ذكره ان تلك الاسماء موضوعة
لايجاد المفهوم لا لنفسه فلفظ هذا موضوع لايجاد الاشارة وهذا امر كلي لجزئيات الخصوصية لعدم امكان
وجودها الا في ضمن الخصوصية ولذا تنفك عنها وتتبادر معها الى الذهن فلا يصح استعماله منفكا عنها لكن
لا بد من التامل في ان الخصوصية هل هي مقصودة من اللفظ ومرادة منه او لا يراد من اللفظ الا الكلي الا
والخصوصية غير مرادة منه كما في جاءني رجل فان المراد من اللفظ فرد غير معين من الرجال لكن اتحاده في الواقع
وكذا عند المتكلم لا يراد التعيين من اللفظ ونحن قد استقصينا التامل في ذلك ووجدنا بعضا من الالفاظ
فيها كاسماء الاشارة وبعض الضمائر من قبيل الاول يراد الخصوصية من نفس اللفظ لا من الخارج فان لفظ
هذا وذلك مثلا يراد بها الخصوصية من نفس اللفظ وكذا من لفظ حاضرا لا يراد الخصوص من صدر
هذا الكلام ومن لفظ انت لا يراد الخصوص من الغائب الكلام والخصوصية مرادة من نفس اللفظ الا ترى
صحة قول القائل هذا اخوك وهذا زيد وذلك عمرو وانا بكر وانت المنطق مع ارادة المعهود المعين من الموقف
باللام والقضية الملفوظة مطابقة للمعقولة والموضوع في الاولى لفظ هذا والمحمول يتحد اخوك وعمرو والمحمول في
لا معنا في فلا بد ان يكون المراد من لفظ من هذا ما هو غير زيد او عمرو وغير انه المخاطب ليصح الحمل والا لزم
حمل الاخص على الاعم وهو باطل وايضا اذا صدر لفظ انا من اشخاص متعددة فهم اهل العرف اختلاف المراد
من اللفظ وتعدد المستعمل فيه وكذا من لفظ هذا مع اختلاف المشار اليه ولفظ انت مع تعدد المخاطب ولفظ هو
مع اختلاف المرجع والحاصل لا يجيب احد من اهل العرف اختلاف المراد واختلاف المستعمل فيه وتعدده مع
تعدد المتكلمين واختلافهم في لفظ انا ومع تعدد المخاطبين واختلافهم في لفظ انت ومع اختلاف المرجع
وتعدده في ضمير الغائب ومع اختلاف المشار اليه وتعدده في اسماء الاشارة ولا يكون ذلك الا مع ارادة

الخصوص

٩٥

الخصوص من اللفظ اذ لو كانت المراد هو الكلي كان المستعمل فيه في الجميع واحدا كما في جاءني رجل اذا صدر من
اشخاص متعددة فان المجائي وان كانوا مختلفين لكن المراد من اللفظ في الجميع واحد بخلاف اسماء الاشارة
والضمائر فان المراد من الالفاظ المتعددة المعاني المختلفة من غير شك وشبهة وايضا المفهوم من قولنا هذا
زيد او هذا اخوك اثبات الزيدية للشخص الخاص وكذا الاخوة فالخصوصية مقصودة بها لا محالة ولم يقصد الا
الا بلفظ هذا كما لا يخفى واحتمال ان يكون البعض افادتها بالقرينة خلاف الظاهر وايضا انا نسمع هذه
الالفاظ من وراء الجدار مثلا ونجد السامع في المراد منها وكانت مجملة عنده وليس ذلك الا بارادة الخصوص
وفهم ارادته منها واما الحاصل لا فرق بين الاعلام الشخصية واسماء الاشارة مثلا في ارادة الخصوصية
منهم اماد بها منها بلا شك وشبهة فما ذكره قدس سره من ارادة معنى العام من هذه الاسماء وفهم الخصوصية من باب
الالتزام في جميع الالفاظ المتنازع فيها باطل قطعا نعم يتم في بعضها كما ستعرفه في المقام الثاني وبما ذكرنا كفاية في رد
ما اخترناه فلا نطيل بذكر سائر الحجج التي ذكرها المتاخرون وتزييفها وابطالها وعن ما ذكروه في كتب القوم من ايرادها الكلام
عليها فليرجع اليها ونطيل بما ذكرناه هنا ذكرها والحصر في ان اهل اللغة يا ان من لا سيما العايدة الى لا انتهاء الغاية
والباء للالصاق وعلى للاستعلاء وهكذا وانها لو كانت موضوعة للجزئيات لكانت من متكثر المعنى والتالي
باطل لحصر متكثر المعنى في التقسيمات في غيرها ولوجب احصاء ما لا يتناهى لان الوضع للمعنى موقوف على تصوره والتالي
باطل بالضرورة والجميع فاسد اما الاول فلان ما نص عليه اهل اللغة ان كان ما نقول فيه بالوضع الخصوصيات
لوجب تاويل كلامهم بما يرجع الى المختار لعدم منافاة منهم لما ذكر كما لا يخفى وان كان مما لا نقول فيه بذلك فلا اشكال
واما الثاني فلان التقسيم مبني على مذهب القدماء خوفا من الاختلال بها وكيف لا تكون كذلك مع تفريع المتأخرين
عليه فلا يمكن ترك التفريع باعتبار ظهور التقسيم واما الثالث فلان احصاء ما لا يتناهى اجمالا ممكن ويكفي
هذا على تقدير كون الواضع البشر وعلى تقدير كونه هو الله تعالى فالحكم ببطلان التالي باطل قطعا هذا في اسماء الاشارة
والضمائر من هذا القبيل لما مر واما الموصولات فالظاهر انها ليست من هذا الباب بل الموضوع له فيها هو المعنى العام
وان الخصوصية مستفادة من الصلة ففي قولنا الذي يطير فيعجب [illegible] المستفاد من المجموع الذات المتصفة
بالصفة المخصوصة والذات مرادة من الموصول والصفة من الصلة لا ان يكون المجموع مرادا من الموصول
والصلة قرينة على ذلك على ما يفهمه العرف عند سماع الموصول مع الصلة فان المتبادر منها فيه ما ذكرناه
كيف ولو كان المراد من الموصول هو المجموع لما صح انضمام مضمون الصلة لعدم ثبوت مضمونها للمجموع وايضا
نقول لو كان المراد توصيف نفس الذات بمضمونها وايضا يحكم العرف بحسن الصلة بعد التلفظ بالموصول
ولو كان المراد هو الخاص لما صح ذلك لان الخصوصية الماخوذة في الموصول هو الصلة والحاصل ان ما يراد
من مجموع الصلة والموصول بارادة الذات من الموصول والخصوصية من الصلة كما في قولنا الحيوان الناطق

واما المقام الثاني

فان المراد من المجموع الانسان لكن بارادة الجنس من لفظ الحيوان والفصل من الناطق لا بارادة المجموع من
الموصول في الاول ومن الحيوان في الثاني وكون الجزء الثاني في تقديره على ذلك والحاصل المتبادر من الموصول
مع الصلة ارادة المعنى العام اللازم من الموصول والخصوصية من الصلة واستعمال الاول في الاول والثاني
في الثاني وان هذا من القطعيات التي لا شبهة فيها ولا شك يعتريها واما الافعال فخصوصية الفاعل غير مرادة منها فان
ضرب زيد كلام مركب من مسند ومسند اليه ولا شبهة في ان المجموع للنسبة ماخوذة في ضرب ومرادة منه فالحدث
بما هو مادة المجموع منزل المتبادر منه المعنى الحدثي والنسبة والمسند اليه انما نفهم ارادته من لفظ زيد ولذا لو ضرب
كلاما بل الكلام هو المركب منه ومن زيد وايضا اتفاق اهل العربية قائم على ان زيدا في ضرب زيد هو الفاعل والمسند اليه
هو احد طرفي النسبة ولو كان خصوصية الفاعل ماخوذة في ضرب ومرادة [illegible]ن الفاعل مستترا فيه وكان
زيد تاكيدا كما في قولهم اسكن انت وهذا خلاف ما اتفقوا عليه بل خلاف ما اتفق عليه اهل اللسان وبالجملة
قطعوا بانه يجمع في الوقت نصب الفاعل بعد التلفظ بالفعل من غير ارتكاب تجوز فيه ولو كانت الخصوصية
ماخوذة فيه لما صح ذلك الا ترى انه لا يصح ذلك في مثل اضرب واسكن مما يجب استتار الفاعل فيه وايضا
يصح تبديل الفاعل بغيره بعد ذكره كما في بدل الغلط مثل قولك ضرب زيد بل عمرو ولو كانت الخصوصية مرادة
من ضرب لما صح ذلك الا بالتكرار والحاصل لا شبهة في عدم ارادة خصوصية الفاعل من لفظ الفعل
في مثل ضرب زيد نعم في ما اضمر فيه الفاعل يمكن دعوى ان خصوصية الفاعل مرادة لكن باعتبار الضمير لا الفعل
ولا ينافي ما ذكرناه كون الفعل من حيث النسبة غير مستقل بالمفهومية كالحرف فانه باعتبار كون النسبة كذلك
ولا دخل لارادة الخصوصية وعدمها كما يظهر بالتامل في ما الحروف فان معناها وان كان غير مستقل
ومحتاجا الى الغير لكن بعد التامل يظهر ان معناها عام لا خاص بيان ذلك ان الخصوصية التي
يمكن اعتبارها في الحرف هي خصوصية المتعلق والمتعلق لا غير فقولنا سرت من البصرة الى الكوفة يفهم من
لفظ من ولفظة الى معنى الابتداء والانتهاء بمعنى الفعل بحيث جعلناهما وذلك المعنى الرابطي قائم بطرفيه الذي لا حظ حالهما
غير ملحوظ في ذاته ولا نفسه بل لهما ولما كان الربط الملاحظ حالهما وملحوظ لهما غير مستقل بالمفهومية ومحتاجا اليهما
كان المراد في المعنى المستفاد منها انما جعلت الة لتعرف حال الغير كانت تبعا له وغير مستقلة الملاحظة بلا تمام انما لوحظت لتعرف
حالهما فانها ليست مستقلة وليست تبعا لغيرها المعنى الحرفي انهم كذلك انما جعل الة لتعرف حال المتعلق والمتعلق كان
غير مستقل بالمفهومية بخلاف ما اذا لوحظ في نفسه ولذا اثر فانه يكون معنى اسميا ويخرج عن الحرفية فالفرق
بين الاسم والحرف من هذه الجهة ولا شك ان خصوصية المتعلق والمتعلق ليست مرادة من الحرف بل المراد منه
صرف الربط ومحض النسبة والخصوصية مرادة من الطرفين ولا شك انه بمعنى الجملة مركب من الطرفين والنسبة
الطرفان اريدا من المتعلق والمتعلق في لفظ الجملة والنسبة من الحرف كيف ولو كان الخصوصية مرادة

مع اراد

من الحرف لما صح تعلقها بالطرفين وان اريد دخول القيد دون المقيد كان معناه ما ذكرنا من خروج الخصوصية
وايضا يجوز تعيين المتعلق والمتعلق بعد ذكر الحرف من دون ارتكاب تجوز في معناه ولو كانت داخلة في معناه
لما صح ذلك مع انهم لا يفرق في العرف بين قولنا سرت من البصرة الى الكوفة وبين قولنا سرت من البغداد الى الكوفة
في معنى الحرفين والمفهوم منهما في المثالين معنى واحد ولو قيل ان معناهما فيهما مختلف لوقع تغيير وتبديل ذلك به
ولو قيل معناهما فيهما واحد كان مجازا في احدهما ولا يصلح تغييره وتبديله وتكذيبه بالجملة المتبادر من الحروف مع اختلاف المتعلق
والمتعلق معنى واحد من دون اختلاف وانما الاختلاف في المتعلق والمتعلق فيكون معناها عاما والخصوصية خارجة
عنه ويجهل به بعض اهل العربية من ان الباء مثلا للالصاق وللاستعانة وللتبعيض ومن لابتداء الغاية والى لانتهاء
الغاية وفي للظرفية وعلى للاستعلاء الى غير ذلك وحمله على بيان المصداق خلاف الظاهر ولو قيل لو صح ما نصوا
عليه لزم عدم الفرق بين [illegible] الحرف والاسم قلنا مقتضى تنصيصهم ذلك ان كان ما ذكر لكنهم صرحوا في موضع
اخر باختلافهما بالاستقلال وعدمه والظاهر يدفع بالنص ولم يصرحوا في موضع بدخول الخصوصية وان معنى الحرف هو
الخصوصيات فتنصيصهم حجة لما اخترناه ويدفع ما قالوه ومما ذكرنا ظهر انتفاء معنى الحرف والفعل بالكلية وبطل
ما ذكره جماعة من عدم اتصافهما بالكلية والجزئية لعدم استقلالهما بالمفهومية فلا يصلحان لان يحكم
عليهما بهما فلا يصلحان للاتصاف بهما وفساده ظاهر لان الحكم عليهما لا يتوقف على الاستقلال بل يصح
حال عدم الاستقلال ويحكم عليهما غاية الامر كونهما حين الملاحظة مستقلين لكن هذا عنوان لحال عدم
الاستقلال الا ترى انه يحكم عليهما بعدم الاستقلال بالمفهومية فلو لم يمكن الحكم عليهما فكيف علينا ان يحكم
به وبالجملة فساد هذا التوهم ظاهر بعد التامل **مسئلة** قد عرفت ان الوضع باعتبار الموضوع وما يجعل الة
الملاحظة ينقسم ايضا الى اقسام لو اعتبر واحد منها غير معقول وثلثة منها ممكنة معقولة وهي الوضع العام والموضوع
الخاص والاخيرين وضعا شخصيا لكون المنصور والموضوع شخص المادة وان كان في نفس الامر كليا اذ الوضع
انما متعلق باللفظ مع قطع النظر عن خصوصيات المستعملين والا فمستويا لا متكثرا ولذا لا يختلف الوضع باختلافهم
وباختلافها فاللفظ الموضوع هو القدر المشترك بين الجزئيات الحقيقية والدليل على ذلك اطباق كل اللغات
عليه ووضوح كلما تامل اللغوي فيه بل هو ضروري لا يقبل الانكار والقسمان الاولان يسميان بالوضع النوعي
لكون المنظور هو النوع اما من باب كون الصغير حال متعلق الموصوف او من باب التجوز في الوضع
وجعله بمعنى المنصور الة الملاحظة ولا خلاف في وقوع الوضع الشخصي وهو المحقق في اغلب الالفاظ وانما الخلاف
في وقوع الوضع النوعي وقد عد منه امور منها المشتقات كالافعال واسماء الفاعلين والمفعولين والصفات
المشبهة واسماء الزمان واسماء الزمان والمكان ولا شك في ان الموجود كون وضعها نوعيا اما بان
الواضع قد لاحظ هيئة فاعل مثلا ووضع تلك الهيئة الكلية عن قام به المبدأ ووضع المادة للحدث ومن
تركيبها حصل المعنى الاشتقاقي فيكون الوضع عاما والموضوع عاما والموضوع له ايضا عاما فيكون قد وضع كليا

منطقيا الكلي منطق فلفظ ضارب مثلا هيئته موضوعة بالوضع العام لذات تتلبس بالمبدأ ومادته ايضا موضوعة
بالوضع العام للمعنى الحدثي العام اعني الضرب واما بان لاحظ الهيئة الكلية ووضع كل فرد من افرادها على ما قام
لمن قام بها المادة المخصوصة فيكون الوضع عاما لعموم المقصود والموضوع خاصا فلفظ ضارب مثلا موضوع بالوضع
العام لمن قام به الضرب واما بان لاحظ الهيئة الكلية ووضعها لكل واحد من المعاني الخاصة فلفظ ضارب مثلا
هيئته الكلية موضوعة لمن قام به الضرب وناصر موضوع هيئته الكلية لمن قام به النصر فيكون الوضع عاما
لعموم المقصود والموضوع عاما لا نسلم عين المقصود والموضوع له خاصا لانا نريد من قام به المبدأ وعلى التقادير
الوضع نوعي لكون المقصود النوع ويحتمل ان يكون وضعها شخصيا بان لاحظ الواضع الالفاظ المخصوصة كضارب
وناصر وقائل ومضروب ومقتول ومقر وعالم ومانع وغيرها من المشتقات ووضع اللفظ المخصوص للمعنى المخصوص
فالالفاظ المخصوصة كل واحد منها موضوع لمعنى مخصوص فضارب موضوع بالوضع الخاص لمعناه المخصوص
وهكذا سائر المشتقات لكن في الاشارات انه مما [illegible] اتفاقهم للاصل وبعيد جدا [illegible]
بدليل تتبعهم ولقائل ان يقول كون الوضع في كل المشتقات نوعيا في غاية البعد لعدم الاطراد لعدم صحة
فتكون نحو بناء الفاعل من كل فعل [illegible] وكذا المفعول وكذا الصفة المشبهة واسم الزمان والمكان والالة والفعل ايضا
في الثلاثي [illegible] العين وقد يكون بكسر العين وقد يكون بضم العين والتعيين موقوف على السماع وفي المضارع
ايضا كذلك [illegible] ولم يرد المضارع [illegible] كما في [illegible] والقول بانه لا مع
قد منع بناء [illegible] لان المنع غير معقول بعد كون الغرض من وضع الالفاظ هو الافادة مع ان
الوضع نوعي [illegible] على السماع فبما لم يثبت يجب نفيه ولا دليل على نوعية الوضع في المشتقات الا ملاحظة اتحاد
الصيغة في الاغلب [illegible] الحكم [illegible] لا يثبت [illegible] لعدم حصول الظن
منها ولا يبعد تخصيص الوضع فيها [illegible] كصيغة التثنية والجمع وغيرها [illegible] على نقل بعض
نوعية الوضع فالظاهر كون وضعها عاما والموضوع خاصا لان مجموع المعنى يفهم من مجموع اللفظ من غير ان يكون
لجزء اللفظ دلالة على جزء المعنى ولا تفصيل بعضه من الهيئة وبعضه من المادة بل المجموع من المجموع ولا نستبعد
في الغاية وجود وضعين في لفظ بالنسبة الى معنى واحد ومنها المركبات التامة والناقصة المشتملة على النسبة
الموضوعية والاضافية وغيرها فان وضعها لمعانيها [illegible] التركيبية نوعي [illegible] اتفاقهم عليه وعدم اشتمال
على السماع فيها بل اهل اللسان قاطبة لا يحتاجون من بادئ الى تداول شيء من التراكيب مع عدم سماع شخصه
من العرب بل عادتهم جارية على استعمال اشخاص التراكيب التي لم تسمع اشخاصها فلا اشكال في نوعيته و
انما الاشكال في ثبوت اصل الوضع فيها فان جماعة انكروه وقالوا يكون الدلالة عقلية كما عن [illegible] والتفتازاني
للاذهري وغيرهما [illegible] الى دلالة المفردات [illegible] بعضها الى بعض كافية في افادة المعنى التركيبي
فان اسناد الفعل الى فاعله او حمل المحمول على موضوعه مثلا دال على ثبوت تلك النسبة التامة [illegible]

لا الى

الى امر بعيد فلو جرد الكلام [illegible] عن سائر القرائن افاد كون المقصود هو الاخبار عن ذلك الشيء
من دون حاجة الى وضع آخر متعلق بالهيئة التركيبية ولو انضم اليه ما يفيد ارادة سائر المقاصد تحت
الدلالة عليه بتلك الضميمة من دون لزوم مجاز اصلا هذا اذا كان المقصود اسناد تلك المحمولات الى موضوعاتها
على سبيل الحقيقة واما اذا لم يكن اسنادها الى موضوعاتها مقصودا في ذلك المقام بل كان المقصود بيان ما يلزم
من التخضع ونحوه كما في قولك انا عبدك وانا مملوك فلا ريب انه في الخروج عن مقتضى الوضع اذ ليس المقصود في المقام
بيان ما يعطيه معاني المفردات بحسب اوضاعها الحقيقية ليكون التزام التجوز في المفردات كان يراد بعبدك او مملوكك
مثلا لازم ارادة في المركب ما يراد من الحكم بثبوت النسبة المذكورة لا ذاتها وعلى كل حال فالتجوز حاصل هناك
فان قلت ان استعمال الجملة الخبرية في الدعاء او بمعنى الامر مجاز قطعا ولولا وضعها للاخبار لما صح ذلك قلت
ان المجاز هنا في الفعل اعني الفعل المستعمل في المعنى المذكور مثلا يجزيه بارادة ذلك عن مقتضى وضعه فان قلت
ان الاسناد الحاصل في الجملة الخبرية التي لا يشتمل على الفعل ما يدل عليه صريح مع ان اوضاع المفردات مما لا يدل عليه العبارة نحو
فليس ذلك الا من جهة التركيب قلت ليس ذلك من جهة وضع المركب وانما هو من جهة الطوارئ الواردة على الكلم
فانها انما تكون بحسب الاوضاع النوعية المتعلقة بتلك المقررة في النحو اقول الحق ان يقال ان كان النزاع في مطلق
الوضع ولو كان حاصلا من وضع الطوارئ من الحركات والسكنات والتقديم والتأخير فيمكن ان الواضع
قد قرر قوانين في الاعراب والبناء والتقديم والتأخير وغيرها لمعاني الطارئة على الذوات كالفاعلية والمفعولية
وكونها مسندا اليها او مسندة او مضافة او مضافا اليها او صفة او موصوفة وغيرها ومن تقرير تلك القوانين
يلزم كونه ضرب زيد جملة خبرية فعلية وزيد ضارب جملة خبرية اسمية وغلام زيد مركبا اضافيا ورجل عالم
مركبا توصيفيا وهكذا فالحق ثبوت الوضع فيها اذ لا ريب في ملاحظة مراعاة تلك القوانين في الدلالة [illegible] ولذا
اختلف فهم المعنى وعند [illegible] الفهم ولا استقلال الى العلم بها وتختلف باختلاف اللغات ففي لسان العرب يقدم المضاف
على المضاف اليه غالبا وكذا في لسان بعض اهل الفرس وفي لسان بعض آخر وفي لسان الترك يقدم المضاف اليه
بحيث لو عكس لا يفهم المعنى وكنت في اوان [illegible] في بعض البلاد [illegible] سمعت بعض اهل المازندران [illegible]
بعضا آخر بلفظ مركب من مفردات كانت معلومة عندنا ولم نفهم المعنى التركيبي ثم بعد التأمل في القرائن حصل الفهم
وكان السبب في عدم فهمنا تقديم المضاف اليه على المضاف [illegible] عادتهم ذلك وكان المتعارف
في لساننا تقديم المضاف ونحن نشاهد ايضا انه مع تقديم المضاف اليه لا يفهم اهل لساننا المعنى الا [illegible]
ومع تقديم المضاف يفهمون [illegible] الامر بالعكس وان كان النزاع في وضع آخر سوى ما يحصل للمركب من وضع
المفردات فهو غير معلوم والاصل عدمه واهل اللسان يحصل لهم الاطلاع على القوانين المقررة من الواضع واوضاع
المفردات يتعلمون المركبات التامة والناقصة وان لم يسمعوا اشخاصها الا ان يدعى عدم سماع شخص التركيب

عبكلامهم ووضع النوع كان مع ذلك قد يوجد في كلام العرب او غيرهم في بعض التركيبات خلاف ما هو المعهود
في النوع كما يقال في لساننا في ماء الورد كلاب متقديم المضاف اليه مع ان المتعارف في نوع التركيب الاضافي
تقديم المضاف ويقال في لسان العرب لجين بالماء وصالح العمل بتقديم الصفة والجملة بتقديم المضاف اليه ونحوه
نشهد بعدم كفاية القوانين المعروفة بل عدم كفاية النوع الا ان يقال خروج بعض النوع عن حكمه وثبوت
وضع خاص به لا ينافي ثبوت الوضع في النوع لانه من باب تخصيص العام ومنها المجازات فان المعروف
كون وضعها نوعيا وتفصيل الكلام فيها ان وقوعها في لغة العرب بل في جميع اللغات من الضروريات التي لا يستحق
منكرها الجواب وكونها مخلة بالتفاهم لتوقفها على القرينة غير مسموع لان ذلك الاخلال مما لا يلتفت اليه العقلاء
ويكفي في الفائدة افادتها مع القرينة ولا سيما اكثر انواعها ادق في الكلام اعلى طبقات البلاغة واختلف في كونها
وضعية او عقلية فعن بعضهم انكار الوضع فيها وانها عقلية بل في الاشارات انه نسب الى الاكثر وعن الازهري
استدلال الة اللفظ على المعنى ينقسم الى وضعية كما في المفردات الحقيقية والى عقلية كما في المركبات والمفردات المجازية
وطبيعية كما في اح والمعروف كونها وضعية ودلالتها بالوضع واختاره شيخنا في الاشارات ... ولولا لم
تكن موضوعة لزم عدم انحصار العلائق وعدم لزوم الفحص عنها اطلاق كل شيء على كل شيء واللازم كبطلان
التوالي الماجرة مع ان المسئلة لغوية يكفي فيها الظن ونقل الاحاد مع ان الخلاف غير محقق الا من نادر
وان شاع وقوع الاسماع ... عدم الوضع الى الاكثر لرجوع ذلك الى الاختلاف في الوضع حيث فسر تارة
بتعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وسمي الوضع بالمعنى الاخص وهو المعروف عندهم ولذا يخرج المجازات باللفظ
المستعمل في غير ما وضع له واخرى بتعيين اللفظ للدلالة على المعنى وسمي بالوضع بالمعنى الاعم فالمنكرون منهم العلامة
التفتازاني في شرح المفتاح انكره بالمعنى الاول والمثبت انما يثبته بالمعنى الثاني وبما عرفت الشهيد في غير موضع وغيره
اقول الحق ان المجاز لا يحتاج الى الوضع ولا يتوقف على الاذن من الواضع بل يكفي وضع اللفظ للمعنى الحقيقي
واعتبار العلاقة بالعقل المحض لتقبيح استعمال اللفظ لمعنى في غيرها ايناسبه لا بالوضع والدليل على
ذلك انه لو كان باعتبار الوضع لزم اعتبار اذن الواضع والتفحص عن اذنه والاقتصار على مورد الاذن
والمشاهد من اهل اللسان خلافه فانهم بعد علمهم بوضع اللفظ للمعنى يتجوزون ويستعملونه فيما يناسبه
مجازا وان لم يسمعوا اذن الواضع بل ولو علموا عدمه وكثيرا ما نرى اهل العرف يتجوزون في الاعلام
الشخصية وان لم يأذن واضعها في التجوز بها بل وان علم عدمه وكذا نرى ان الاطفال يرتكبون المجاز
وان لم يسمعوا مجازا ولا اذنا فيه وكذا كل من يتعلم لغة يرتكب المجاز وان لم يعلم اذن الواضع تلك
اللغة ولم يسمع المجاز فيها والحاصل ان المشاهد من اهل اللغات عدم توقف المجاز على الاذن وجواز استعمال
اللفظ في غير ما وضع له مع العلاقة وعدم الاقتصار على القدر الثابت وانه ليس من الموقوفات المحتاجة

الى النوع فيفيد التي ظهرت اتفاق اهل اللغات وانهم على ذلك كما لا يخفى على من تامل في استعمالاتهم ومحاوراتهم ثم
وما هو المعروف بين علماء العربية من توقف المجاز على العلاقة لا يوجب توقفه على الاذن لان ذلك انما هو
باعتبار صحة الاستعمال في غير ما وضع له ويفيد ذلك ... ثم ان القائلين بكونه وضعيا محتاجا الى الوضع
والاذن اختلفوا في نوعية الوضع وشخصيته وعلى الاول يتوقف على ثبوت الوضع في نوع العلاقة ونوعها
ام يكفي الوضع في الجنس بان يأذن في استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له بحيث لا يكون الاستعمال فيه
مستهجنا ومستقبحا ذهب بعض مشايخنا الى كفاية الوضع في جنس العلاقة كما ذكرنا والمشهور الاول من لزوم
ثبوت الوضع في النوع بل الصنف ومن بعضهم لزوم ثبوت شخص المجاز ولا يكفي الجنس ولا النوع ولا
الصنف والحق ما اختاره شيخنا المذكور لان اهل اللسان بل اهل كل لغة يستعملون اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي
لمناسبة لا يستهجن ولا يستقبح معها الاستعمال ولو لم يبلغهم من الواضع نوع المناسب ولا صنفها
ولا شخصها ولا يتوقف عندهم صحة الاستعمال على ثبوت الوضع في النوع او الصنف او الشخص وحصر
العلائق في وجوه وضبطها لا يقتضي توقف صحته عليها بل لما كان اللازم وجود العلاقة تعرضوا لحصرها كما
ذكرنا ارادوا بيان تلك العلاقات فضبطوها في وجوه والحاصل المعلوم من التامل في المحاورات
العرفية والاستعمالات العادية ما ذكره الشيخ وبعده ما ذكره ولا يلزم مما اختاره وما اختاره
عدم عربية القران ولا الاختراع والقياس ولا جواز تخلية لطويل غير انسان وتشبيه للصبي والشاب
وبالعكس لان مجاز كل لغة يعد منها لو كانت العلاقة تامة لم يثبت الوضع من الواضع فيه فان اللفظ العربي
ما يكون متداولا في لسان العرب فان كان من موضوعات لغتهم او موضوعاتهم كان من العربي الحقيقي
سواء استعملوه فيما وضع له او فيما يناسبه وان كان من موضوعات لغة اخرى وتجوز فيه وشاع بينهم كان
من المعرب سواء استعمل فيما وضع له او فيما يناسبه وعلى جميع التقادير يقال له اللفظ العربي لكونه
منسوبا الى العرب والاختراع لو كان المراد به ما يعم ذلك فمنع بطلانه على الاطلاق مع انه انما يلزم لو
لم يثبت الاذن في الجنس ومع ثبوته فلا اختراع ولو فرض صحة ما ذكره من الامثلة في محل المنع بل لا يصح
على جميع الاقوال لانتفاء العلاقة المعتبرة عند الكل **مسئلة** قد عرفت فيما سبق انقسام الحقيقة
الى اللغوية والعرفية والشرعية وكذلك المجاز فان الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز هو
اللفظ المستعمل في غيره لعلاقة فان كان الوضع من اللغة فينسبان الى اللغة وان كان من العرف
فينسبان الى العرف وان كان من الشارع فينسبان الى الشرع والعرف ان كان عاما فيصفان بالعموم
وان كان خاصا فيصفان بالخصوص والشرعية ايضا من العرفية الخاصة وانما جعلوها مقابلة لها
للشرف وكثرة الفوائد وكل واحد من المذكورات اعم من ان تكون اولية او طارية على وضع تعيينية

او بتبعيّة الاعلام الشخصية قد استظهر في الاشارات عدم كونها لغوية ولا عرفية عامة ولا خاصة لان الوضع
فيها من قوم او نوبق فانه ينتقض بالشرعية بل لان العرفية ما كان وضعها لطائفة سواء كان من
واحد او من قوم والاعلام ظاهرة عدم كونها كذلك اقول لا يلزم في العرفية ان يكون وضعها
لطائفة بل لو كان وضعها للكل والخص تداولها بطائفة كانت منها ولو كان وضعها لطائفة خاصة
وشاعت بين الجميع كانت من العرفية العامة كالمناط تبادلها فان كان خاصا بطائفة كانت من الخاصة
ان كان بين الكل والا غلب كانت العامة فالاعلام يمكن ان يكون منها من العرفية لكون وضعها
من اهل العرف وعدم الفرق بينها بين اللغات فالانسان انما هو باعتبار تبعية الكل للواضع لا تتفاوت اللفظ
الموضوع لتلك الذات المعينة في لسان التابعين وسائر البشر بالمجاز غالبا او نحوه وما كان البناء في الاعلام
على تبعية الواضع غالبا في جميع اللغات توجد انها ليست من العرفية لعدم اختصاصها ولا من اللغوية وهو ظاهر انه يق م
ولا من الشرعية لعدم مدخليتها بالشرع فلا يبعد ان يقال يكون منها من العرفية ان كان الواضع من اهل العرف
والعربيات مختلفة فبعضها يختص بطائفة وبعضها يختص باهل لغة معينة ايضا وبعضها لا يختص بلغة معينة ايضا ح
فانا نجد من الالفاظ ما لا يختص بلغة بل يتداول في لغتين او لغات يتبع بعضها بعضا كالمعربات في لغة
العرب وفي الفارسية من الالفاظ العربية كثيرة وكذا في الاعلام الشخصية واما الاعلام الجنسية
والفاظ البتة في العرف عاما او خاصا كالبيت والنجم والكتاب فالاولى من اللغوية والثانية من العرفية
هذا الكلام في ماهيتها واما الكلام في الوجود فاللغوية لا ريب في وجودها للقطع بان تمام الالفاظ
في العرف ليس من العرفية ولم ينقل من الوضع اللغوي وان اكثرها باقية على ما وضع له في اصل اللغة ولم ينقل
عنه مع انه يكفي اصالة عدم النقل واصالة الاتحاد فان حجيتها مما لا ريب فيه وعليها المدار في اثبات
الحقائق اللغوية في غيرها بتبع النقل واما العرفية فلوجود الفاظ قد نص اهل اللغة بكونها حقائق
في العرف العام في غير معانيها اللغوية كالدابة والقارورة والجن والخابية والغائط ونحوها ولوجود اصطلاحات
الفنون مما لا يحصى وكذا اصطلاحات اهل الصنائع والحرف وانكاره من قبيل انكار مكابرة او كالمكابرة ثم انه قد تطلق
العرفية على ما هو حقيقة في المعنى سواء كان بالوضع الاول او اللغوي ومنه قولهم حقيقة لغة وعرفا و
قولهم الاصل اتحاد اللغوية والعرفية والنسبة بينه وبين العرفية بالمعنى الاول عموم من وجه وكذا مع اللغوية
هذا لو اعتبر الفعلية والبقاء في المعنى الاخير والا فالعرفية الثاني اعم مطلقا من الاول واذا عرفت هذا
فاعلم ان من العرفية امور ليست منها مما يتسامح في المكيل والموزون والمعدود وسائر المقادير وقد علم مر
وغيرها من عد ما يتقارب الى الشيء بزيادة ونقص منه كما يقال لما ينقص عن المن بمثقال انه من
ونحوها او يزيد عليه كذلك انه من وفي المكيل كذلك وكذا في المذروع والمعدود والمسافة والزمان

ونحوها

ونحوها فقد علم بعضها حقيقة عرفية وادعى صدق الاسم عليه وفي الفوائد حمل اليوم حقيقة
لغة فيما بين طلوع الفجر وغروب الشمس وفي العرف في ضمن التركيب حقيقة فيما يقبل النقص عنه فيق
اشتغل يوما اذا اشتغل من طلوع الشمس الى الغروب ولا يصلح ان يقال لم يعمل يوما والحق ان الالفاظ
المذكورة باقية على الحقيقة اللغوية غير منقولة عنها الى العرفية ولم يقض في العرف في العرف حقيقة فيما يقبل
النقص لصحة السلب عن الناقص ولو قليلا وتبادر التام منها وصحة استثناء الناقص وعطف الزائد وعدم
الاطراد في الحقير والجليل ولو قيل ان لم تكن حقيقة عرفية فلا ريب في شيوع استعمالها فيما يقبل النقص
بحيث صارت من المجازات المشهورة الراجحة على الحقيقة عند الاطلاق والتجرد عن القرينة فيلزم حملها
عليه قلنا تبادر التام والتفصي عنها في ذلك دل على عدم صدق الامتثال والاتيان بالمامور به وصحة
السلب عند الاتيان بالناقص يقتضي ظهورها في المعنى الاصلي وعدم صيرورتها مجازات مشهورة فيما
يقبل النقص وبالجملة لا اشكال في انتفاء الحقيقة العرفية وعدم صيرورتها مجازات مشهورة ثم
قد يعلم الغرض من الخطاب وحصوله بالناقص ايضا وعدم تفاوت التام والناقص في حصول المقصود
فيكتفي بالناقص ولا يؤاخذ من اتى به ويستقبح من يؤاخذ به لحقارته وقلته وعدم ضرره واما لو لم
يعلم ذلك واحتمل عدم حصول الغرض بالناقص ومدخليته فلا يجزي في حصوله لا يكتفى بالناقص و
لا يحكم بالامتثال به بل يحكم بلزوم الاتيان بالتام كما في الاحكام الشرعية فان الاحكام المعلقة على
المقادير الشرعية يحتمل مدخلية التام في حصولها وعدم حصول الغرض منها من الناقص فيحكم في العرف
بلزوم الاتيان بالتام وعدم ترتبها على ما نقص منه فالتحديدات الشرعية تحقيقات لا تقريبات فلو نقص
من مقدار الكر مثلا اقل قليل لم يكن معصوما بل ينفعل بملاقاة النجاسة وكذا لو نقص من نصاب الزكاة شيء
لم يتعلق الوجوب وكذا لو نقص من صاع الفطرة لم يكن مجزيا الى غير ذلك من التحديدات واما الايام المتعلقة
للاحكام الشرعية كعشرة الاقامة واقل الحيض واكثره واقل الطهر وثلثة الاعتكاف وايام التردد وغيرها فيحصل
بعض النقصان القليل فيها فلو حاضت المرأة بعد طلوع الشمس بقليل او ورد المسافر كذلك وقصد اقامة عشرة
ايام ادخلا هذا اليوم او تردد ثلثين يوما من اليوم المذكور فلا يحسب اليوم المذكور من الايام ويلزم
التلفيق واتمام النقص ما بعد ام لا يضر النقصان القليل فيحسب اليوم من الايام فاذا ورد المسافر في المنى بعد
طلوع الشمس بقليل او مقارنا له وقصد الاقامة يحسب ذلك اليوم من ايام الاقامة وكذا لو كان مترددا يحسب
من ايام تردده وكذا الحائض لو حاضت كذلك يحسب من ايام حيضها ولو طهرت كذلك يحسب من ايام طهرها
ولو اعتكف وشرع في الاعتكاف كذلك يحسب من ثلثة الاعتكاف وكذا غيرها الحق التلفيق فالعشرة
ايام ولو ادخل بعد اتمام يوم العاشر بلا فصل في التردد في ثلثين يوما لو بقي مترددا الى اخر اليوم الثلثين

وصدق التخصيص بثلثة ايام او عشرة ايام باتمام اليوم الثالث او العاشر من غير حاجة الى ضم شيء من ليل
اليوم الرابع او الحادي عشر وشمول ما دل على الحكم المتعلق على الايام المذكورة لمثل ما ذكر فما دل على وجوب
الاتمام على المتردد ثلثين يوما يشمل ذلك الناقص وتفهم عرفا دخوله في الخطاب والحكم كما لو انه اجر نفسه
لعمل يوم او ايام او اقامة ايام بصدق لو اشتغل من طلوع الشمس في العمل او الاقامة بل من بعده بقليل ايضا فلا شك
ان المسافر لو ورد المنزل عند طلوع الشمس او بعده بساعة او ساعتين مثلا وقصد الاقامة يحسب اليوم من
ايام الاقامة ولا يدخل ليل اليوم الحادي عشر فلو كان قاصدا للارتحال من اوله لم يكن قادحا
كذا المعتكف لو شرع في الاعتكاف كذلك يحسب اليوم من ثلثة الاعتكاف وكذا الحائض لو طهرت كذلك
يحسب اليوم من عشرة طهرها وكذا لو نذر اقامة ايام في مكان يستحب الاقامة فيه يحسب اليوم من
ايام نذره وهكذا والدليل في الكل دخول ذلك الناقص فيما دل على الحكم المذكور عرفا وشموله له وعدم صحة
السلب وليس ذلك لصيرورة اليوم حقيقة عرفية في الناقص او مجازا مشهورا فيه بل باعتبار الاضافة
والنسبة فاقامة عشرة ايام ظاهرة في العرف فيما يقبل هذا النقص وكذا التردد ثلثين يوما ويختص بثلثة ايام
او عشرة واعتكاف ثلثة ايام وهكذا والسر فيه ان المعهود المتعارف من اقامة عشرة ايام لما كان ذلك
ينصرف الاضافة اليه ويكون هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق ولذا لو تعارف في زمان او مكان في
الاقامة المذكورة نحو اخر كان ذلك هو المفهوم من اللفظ في ذلك الزمان او المكان وكذا في الاجير
لعمل يوم ينصرف الى المعهود من عمل اليوم في زمان الاجارة ومكانها ومراد الفاضل المحقق في الفوائد
ايضا ذلك لان اليوم تخرج بحسب التركيب عن معناه لغة والحاصل دخول الناقص في الجملة فيما دل على تعلق
الحكم على الايام مما لا اشكال فيه لما ذكرناه ومنها النفي المتعلق بالافعال كلا صلوة الا بطهور ولا صيام
لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي ولا عمل الا بنية ولا كلام الا ما افاد نعم بعضهم
انه صار حقيقة عرفية في نفي الفائدة والظاهر العدم لتبادر نفي الحقيقة العقل واصالة بقاء المعنى اللغوي
والمقصود نفي الفائدة في بعض المقامات انما هو باعتبار تقدير نفي الصفات العقلانية التي يترتب عليها الفائدة
اليه ومنها التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية وقوله حرمت
عليكم الخمر الاية وقوله تعالى واحل لكم الطيبات عن جماعة جعله حقيقة عرفية فيما يتعارف منها من الافعال
المتعلقة بها نظرا الى مبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق اللفظ وفساده ظاهر فانه تبادر مع القرينة و
ليس من امارات الحقيقة والاصل بقاء الوضع اللغوي وعدم تحقق الوضع العرفي واما الحقيقة الشرعية
فقد اختلفوا في وجودها ونفيها على اقوال وينبغي قبل الخوض في تحقيق الحق في المسئلة رسم امور الاول
في بيان معناها وعرفت بانها اللفظ الذي نقله الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلقه فهم

من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول عنه ومنها ان المحكي عن جماعة من الفريقين التصريح بكونها اعم مما لا
يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما او يعرفهما ولكن لم يوضع ذلك اللفظ لذلك المعنى وعن المعتزلة
تسمية القسم الاول بالحقيقة الدينية فالدينية اخص من الشرعية وهو اعم منه مع جميع الاقسام المذكورة على
ما قالوه بل هو الحق لصدق الحقيقة الشرعية على كل واحد من الاقسام المذكورة وعدم صحة السلب عنها
عندهم فالتعريف اخص ولا يشمل القسمين من الاربع بل بعض افراد غيرهما ايضا وظاهره لزوم كون الوضع تعيينيا
مع ان الظاهر كونها اعم منه ومن التعين ومع ذلك لا يعتبر فيها هجر المعنى بل لو وضع الشارع لفظا للمعنى
ولم يتداول المعنى اللغوي ولم يهجر كان حقيقة شرعية فيما وضع الشارع له مع بقاء المعنى اللغوي وعدم
هجره وعدم فهم المعنى الشرعي عند الاطلاق والحاصل لا يلزم في الحقيقة الشرعية كونها منقولة عن المعنى
اللغوي بل يصدق مع بقائه وظاهر التعريف الاول وايضا اللفظ قبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا بل
حقيقة شرعية الا بعد الاستعمال في المعنى الشرعي ومقتضى التعريف خلافه وعرفت ايضا بانها اللفظ المستعمل في وضع
اول شرعي والمراد من الوضع الاول الوضع الذي لا يعتبر في تحققه ملاحظة وضع اخر والغرض منه اخراج
المجاز لملاحظة الوضع الاول فيه وفيه ما لا يخفى فان الحقيقة الشرعية لا يعتبر فيها ان يكون وضعها اوليا
فان المنقولات الشرعية حقائق شرعية مع عدم كون الوضع فيها اوليا بل الموجود منها من هذا الباب
ليس الا مع ان الوضع ظاهر فيما يكون في الحقائق دون المجازات فلا حاجة في اخراجها الى القيد المذكور بل هو
موجب لعدم الانعكاس ولو قيل ظاهره كون الوضع تعيينيا مع ان الحقيقة الشرعية اعم قلنا نمنع الظهور بل يكفي
بسبب استعمال الشارع للوضع على وجه التعيين لكن عليه يلزم صيرورة اللفظ حقيقة شرعية وان لم يكن
في لسانه بل بعد زمانه مجردا بسبب استعماله للوضع الا ان يقال الظاهر كون استعماله سببا لحصوله لم
ولا يكون ذلك الا بحصوله في زمانه وفي لسانه وعرفت ايضا بانها اللفظ المستعمل في المعنى الشرعي الموضوع
لها في عهد صاحب الشريعة وفيه ان الحقيقة الشرعية لابد ان يكون وضعها من الشارع وليس في
التعريف ما يدل عليه ومع ذلك ليس في الحقائق الشرعية لفظ موضوع للمعاني الشرعية المستعمل فيها غاية الامر
وضعه واستعماله المعنى داخل فيها لا الجمع ولو جعل الجمع الموضوع الظاهر في العموم للجنس يرد انه خلاف الظاهر
ويحتاج الى القرينة المنتفية في المقام ومما ظهر ان الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل في المعنى بسبب وضع
الشارع اياه له بالتعيين او بكثرة استعماله اياه فيه حتى صار حقيقة في لسانه سواء كان اللفظ والمعنى
معروفين في اللغة او العرف او احدهما او لم يكن شيء منهما وعلى شيء منهما وان القسم الاخير يسمى
بالحقيقة الدينية عند المعتزلة فالنسبة بينهما عموم مطلق والنزاع في الحقيقة الشرعية نزاع في الحقيقة الدينية
ايضا لان الواقع منها غالبا او مطلقا هو ما لا يعرف اهل اللغة والعرف معناه ويعرفون لفظه وهذا تمام

من الدينية فلا يكون النزاع في الحقيقة الدينية نزاعا اخر كما يظهر من المحقق العضدي حيث نسب القول
بثبوت الدينية الى المعتزلة بعد اختيار القول بثبوت الحقيقة الشرعية ويظهر ذلك من غيره ايضا ويحتمل ان يكون
رايهم ان القول بكون ما ثبت حقيقة دينية مختص بالمعتزلة اي بذلك التقسيم او المراد من الشرعية ما قابل الدينية
ولكنه خلاف الظاهر ثم انه قد حكي عن المعتزلة انهم ان ما كان من اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان و
الكفر مما لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما فيكون حقيقة دينية وان ما كان من اسماء الافعال
كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي ونحوها وفيه ما لا يخفى لوضوح بطلان الفرق المذكور لان الايمان والكفر
ايضا كالصلوة والزكوة مما لا يعرف اهل اللغة معناه دون لفظه ويحتمل ان يكون رايهم اختصاص الدينية باصول
الدين والشرعية بالفروع وذلك ايضا فاسد لوضوح بطلان الاختصاص عند القوم الا ان يكون ذلك اصطلاحا
معهم فلا مشاحة فيه الثاني موضع النزاع في هذه المسئلة الالفاظ التي تكون حقيقة عند اهل الشرع خاصة
في المعاني الشرعية ولا تكون موضوعة لها في اللغة والعرف وقد استعملها الشارع فيها في كلامه واعتبر بعض
مشايخنا كون الغالب في كلامه التعبير عنها بهذه الالفاظ وظاهر كلام المعالم عدم اعتباره حيث قال في تحرير محل
النزاع لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت
حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في
القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة
لمطلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث
تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل
الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية انتهى وهذا
هو الظاهر من القوانين ايضا ويظهر من كلام المعالم كون النزاع في الوضع التعييني فقط واستظهره في
الاشارات من كثير منهم ويشهد به ما ذكروه من الثمرة فانهم اتفقوا على ما في الاشارات على ان الالفاظ المذكورة
تحمل على المعاني الشرعية على القول بالثبوت وعلى اللغوية على القول بالعدم وهو لا يتم الا اذا كان الوضع تعيينيا اذ
يتحد الثمرة لو كان في الوضع التعيني لما تم ما ذكروه من الثمرة لان المنكر لا يتمشى له حمل الالفاظ على
اللغوية على الاطلاق لان ما كان موضوعا في لسانه بالوضع التعيني للمعنى الشرعي لابد من حمله على المعنى
الشرعي بعد حصول التعين ولزم تعيين تاريخ النقل وتحقيق الكلام فيه معلوم وما ذكروه من الثمرة دليلا
على ان المنكرين ينكرون مطلق الوضع التعييني والتعيني والمثبتين يقولون بالوضع التعييني في الاكثر
لا مطلقا ومقتضى ذلك ان يكون نزاعهم في مطلق الوضع كما هو ظاهر عنوانهم والمنكرون ينكرون الوضع الشرعي
ويلزمه نفيه مطلقا وحمل جميع ما ورد في كلام الشارع من دون قرينة على المعنى اللغوي والمثبت يلزمه ثبوته

يكفيه القول باحد الوضعين وهو قائل بالوضع التعييني فيلزمه حملها على المعنى الشرعي حيثما وردت مع
من دون قرينة ولذا اختار بعض الاواخر ثبوتها وقال بالوضع التعيني فالظاهر كون النزاع في مطلق الوضع
ولكن المشهور بين المثبتين الوضع التعييني بل الظاهر عدم الخلاف فيه بينهم في السابقين وان انكره
بعض المتاخرين الثالث ان المراد من الشارع الذي وقع النزاع في وضعه هل هو الله تعالى او نبينا صلى الله عليه واله
نص بعضهم ان الشارع هو النبي صلى الله عليه واله بل عن بعضهم انه عزاه الى ظاهر كلام القوم بل عن اخر منهم دعوى
كونه حقيقة فيه عرفا وفي الاشارات اهل الواضع هو الله او النبي على تقدير التعيين احتمالات وكلام القوم مضطرب
فمنهم من علل الالحاق بكون الواضع هو الله ومنهم من عبر كالسيد في الذريعة ومنهم من يحتمل كلامه التردد
او القول الثالث كالشيخ في العدة ومنهم من قال ان كان الواضع هو الله والرسول فهو حقيقة شرعية
ومنهم من هو كلامه صريح في كون الواضع هو النبي صلى الله عليه واله كالشيخ حسن بل هو المحكي عن الاصوليين وهو غير
بعيد عن كلامهم وعلى التقادير لما كان الظهور والظن كافيا فيه وهو في القول الاول لوجوه يظهر بالتدبر
في الحج الاية فالخطب سهل ولذا لم كونه عن نبينا مع الظاهر كونه في اول البعثة انتهى اقول
لا اشكال في صدق الشارع لغة على النبي قال في القاموس والشارع العالم الرباني العامل المعلم والظاهر
اتفاقهم على صدقه عليه شرعا ايضا ولا ريب في صدقه عليه عرفا ايضا وكذا لا اشكال في صحة اطلاقه
على الله تعالى لغة وعرفا وشرعا والظاهر عدم الخلاف في صحته ايضا فان الشارع ان كان بمعنى جاعل الشرع
وواضعه كما هو الظاهر المتبادر منه فيختص به تعالى وقد قال الله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية وقد ورد الشارع في اسمائه تعالى ايضا وان كان بمعنى مبين الشرع صدق
على النبي والحاصل المراد من الشارع في المقام هو المعنى العام الصادق عليه تعالى وعلى النبي ويصح اطلاقه
على كل واحد منهما عندهم ولا يبعد كون الوضع في بعض الحقائق الشرعية منه تعالى ويحتمل كون بعضها من النبي
ومن ايهما كان داخل في محل النزاع واما اصطلاحات الائمة عليهم السلام فلا يطلق عليهم الشارع عندهم وليس
وضعهم داخلا في النزاع ولا اللفظ المستعمل فيما وضعوه من الحقيقة الشرعية بل من المتشرعة الثالث
مقتضى كلام غير واحد ان الاصل يقتضي نفي الحقيقة الشرعية لاصالة تاخر الحادث اذ لا شك في حصول
النقل والوضع وانما الكلام في ان حصوله في زمانه او بعده واستصحاب بقاء المعنى اللغوي وعدم
حصول الوضع الجديد يقتضي الحكم بتاخر حدوث الوضع عن زمانه وحصوله في زمان اهل الشرع
وهو القول بالنفي فيلزم على المثبت اقامة الدليل ولا حاجة للنافي اليه بل يكفيه الاصل ولقائل ان يقول
ان اصالة تاخر الحادث انما تكون حجة اذا افادت الظن بالتاخر ولا دليل على حجيتها بقيد لكون المسئلة
لغوية وعدم شمول ما دل على حجيته بقيد من الاخبار وغيرها لها والعقل لا يقتضي حجيته الا من باب الظن و

لا ريب ان الظن لو لم يكن مع القول بالثبوت فلا يكون في جانب النفي ايضا لذهاب الاكثر الى القول بثبوتها كما سيأتي فليس النفي مقتضى الاصل بل النافي كالمثبت يحتاج الى الدليل ثم ان المسئلة لما كانت متعلقة بوضع الالفاظ كان المدار فيها على الظن ويكفي فيها الظنون المعتبرة عند اهل العرف في اثبات الموضوعات اللغوية مع عدم نهي الشارع عنها لما سيأتي من حجيتها في مثل المقام فيكفي اخبار اهل الخبرة وان كان عن اجتهاد وكذا الشهرة والاجماع المنقول اذا عرفت هذه الامور فنقول اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية على اقوال المعروف بين الخاصة والعامة هو القول بالثبوت مطلقا في جميع انواع موضع النزاع بل في تعليقات بعض مشايخنا العلام المعروف بين الفريقين هو القول بالاثبات اذ لم ينسب الخلاف فيه الا الى الباقلاني وشرذمة اخرى من العامة ولا يعرف من الاصحاب المخالفة في ذلك ولا نسب الى احد منهم ذلك بل حكى جماعة من متقدميهم الاجماع على ثبوت الحقيقة الشرعية في غير واحد من الالفاظ منهم السيد والشيخ والحلي في اثبات بحثنا ومنهم من ادعى الاجماع عليه كالسيد وغيره ممن عاصرناهم وغيرهم والنافيان نفيا الخلاف في ثبوتها في الجملة انتهى وفي المعالم اختار العلامة مط وهو المحكي عن جماعة من الاشاعرة ومنهم الباقلاني ومنهم من نسب اليه انكار الاستعمال ايضا وفصل بعضهم بين العبادات والمعاملات فقال بثبوتها في الاولى دون الثانية وظاهر الاحتجاج المحكي عنه ان الفاظ المعاملات باقية على معانيها اللغوية وانما يستعملها الشارع في معان جديدة وانما ضم الى معانيها اللغوية شروط لصحتها من غير ان يعتبر ذلك في تسميتها بخلاف العبادات فانها امور مجعولة للشارع فعلى هذا المعاملات على قوله خارجة عن المتنازع وليس هذا تفصيلا في المسئلة بل هو قائل في موضع النزاع بالثبوت على الاطلاق وانما خص النزاع بالعبادات وحكم بانتفائه في المعاملات ومنهم من فصل بين الالفاظ الكثيرة الدوران كالصلوة والزكوة والصوم والوضوء والغسل ونحوها وغيرها فالتزم بثبوتها في الاولى دون الثانية ومنهم من فصل بين الازمان فقال بعضهم بنفيها في زمان النبي صلعم وثبوتها في زمان الصادقين عم وهذا في الحقيقة قول بالنفي مطلقا لخروج وضع الالفاظ عليهم بالوضع في زمانهم عن موضع النزاع ومنهم من فصل بين الالفاظ والازمان فقال بثبوتها في الالفاظ الكثيرة الدوران في عصر النبي صلعم وبنفيها في عصر الصادقين عم وهو في الحقيقة راجع الى التفصيل الاول لخروج عصرهما ونحوها من المتنازع كما عرفت في القوانين فصل فقال الذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صار حقائق في صدر الاسلام بل قبله لانها كانت حقائق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا لكن حصل الاختلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة الدوران في زمان الصادقين عم ومن بعدهما مما لا ينبغي التامل فيه وهو ايضا راجع الى التفصيل الاول ومنهم من فصل فقال ان الالفاظ المتداولة على السنة المتشرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها ونقلها الى المعاني الجديدة بحسب اختلاف الالفاظ والازمنة اختلافا بينا فانه

ما يقطع

ما يقطع بحصول الاشتهار فيه في زمان النبي صلعم ومنها ما يقطع باستعمال النبي صلعم اياه في المعنى الشرعي ولا يعلم صيرورته حقيقة الا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين ومنها ما لا يقطع باستعمال الشارع فضلا عن نقله ومنها ما يقطع فيه بحسب النقل والاستعمال في ان منشأ النقل هل هو ظاهره في الحقيقة راجع الى التفصيل السابق وعن المنهاج والحق انها مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة ويحتمل كلامه القول بالوضع التعيني في زمانه صلعم ويحتمل القول بالنفي المطلق وحصول النقل في عصر اهل الشرع بعد عصره ومنهم من اختار التوقف في المسئلة بين الاثبات والنفي والحق القول المشهور لوجوه منها ان المسئلة لغوية متعلقة بالالفاظ وطريقها النقل ولو احادا وان كان مبتنيا على الاجتهاد وملاحظة العلامات كما سيأتي تحقيقه وقد ادعى ثبوتها جماعة من اعاظم الفريقين على وجه القطع ومنهم من ادعى الاجماع عليه كما عرفت مع تأييد الشهرة العظيمة وندرة المخالف وعدم ظهور القول بالتفصيل الا في الاواخر وذلك كاف في اثبات مثلها بل يزيد ويرجع هذا الوجه في الحقيقة الى وجوه متعددة منها اخبار جماعة كثيرة ومنها الشهرة ومنها نقل الاجماع والكل في اثبات الاوضاع حجة لكن يمكن ان يقال الوجوه المذكورة وان كان في اللغات لكن يشترط في حجيتها افادتها الظن وافادتها في المقام على وجه الظن محل اشكال لبعد ثبوت الوضع التعييني في الكلام في الالفاظ التي معانيها مما يشتد الحاجة اليها في الشرع ويكثر دورانها غير بعيد ومنها الاستقراء وتقريبه بوجوه احدها ان من تتبع موارد استعمالات كثيرة من الالفاظ المستعملة في المعاني الجديدة كالصلوة والزكوة والصوم والحج والوضوء والغسل ونحوها وجد استعمال الشارع لها في تلك المعاني على نحو استعمال الحقائق بحيث يحصل الظن من ملاحظة استعمالاتها بالبناء فيها على النقل والحاصل انه يفهم ذلك من ملاحظة استعمالات الشارع على نحو ما يفهم اوضاع اللغة ونحوها من ملاحظة استعمالات العرب وارباب الاصطلاح ونحوه من بالتجريد بالقرائن فذلك على نحو جار في فهم الاوضاع بل هو العلامة المعروفة باللغات ويستفاد من ذلك ثبوت الحقيقة الشرعية في الالفاظ التي حصل الاستقراء في موارد استعمالها دون جميع الالفاظ مما وقع فيه النزاع فلا بد في تتميم الدليل من ملاحظة عدم القول بالفصل وفيه اولا ان استعمال لفظ الصلوة مثلا في الكتاب والسنة في غير المعاني الجديدة ايضا على نحو استعماله في المعاني الجديدة كما يشهد به التتبع مع كونه مجازا في عرف على القول بالحقيقة الشرعية فكيف يحصل الظن من استعماله فيه على هذا النحو بالبناء على النقل وثانيا ان ذلك انما يتم لو كان المستعمل فيه في كلام الشارع واحدا اذ التجريد بالقرائن ليس ترديدا بما يدل على الوضع بل يعلم عن الاقتران بما يدل على المراد وانما يفهم الوضع من الاستعمال في الاطفال والجاهل بالاوضاع عند تعلم اللغات وذلك انما ينفع مع عدم العلم بالوضع السابق وعدم تعدد المستعمل فيه على المشهور دون ما اذا كان موضوعا لمعنى ثم استعمل في غيره مع القرينة المتصلة او المنفصلة فانه لا يفهم من ذلك الوضع الجديد

والنقل وكذا لو كان المستعمل فيه متعددا على المشهور وان اريد ان استعمال تلك الالفاظ في المعاني الجديدة يكون بدون القرائن اللفظية كما في الحقائق وذلك امارة النقل ففيه ان استعمالها في غيرها ايضا كذلك مع ان استعمالها فيها قد يكون مع القرينة وثانيها ان المستفاد من تتبع الالفاظ وملاحظة نقل الشارع لجملة منها الى المعاني الجديدة هو بناء الشارع فيما يعبر عن المعاني الجديدة المتداولة هو على نقل اللفظ اليها وتعيين تلك الالفاظ للتعبير عن تلك المعاني كما هو الامر الباعث على النقل فيما عرف نقلها بالاستقراء المذكور او لا هو الباعث على النقل في الباقي والفرق بين التقريبين هو ان التعميم في الاول بعدم القول بالفصل وفي الثاني باستفادته من تتبع الالفاظ وملاحظة نقل جملة منها الى المعاني الجديدة وفيه ان دعوى عدم القول بالفصل مع وجود الفاصل في المتأخرين والاستبعاد الذي ذكرناه لا تفيد ظنا بالعموم وكذا الاستقراء المذكور فان المعاني المختلفة في شدة الحاجة وعدمها في ثبوت بناء فيما يشتد الحاجة الى التعبير عنها وكثرة تداولها لا يثبت كونه بناء في الكل كذلك لعدم الملازمة كما لا يخفى وثالثها انا استقرينا طريقة ارباب العلوم المدونة كالنحو والصرف والبيان والمنطق وغيرها وكذا ارباب الحرف والصناعات على كثرتها وجدناهم قد وضعوا الفاظا خاصة بازاء كل ما يحتاجون اليه بابها ويتداول منهم ذكرها لئلا يقع الخلط والاشتباه ويطول المقام بذكر القرينة من غير طائل ومن البين ان اهتمام الشارع في بيان الشريعة اعظم من اهتمامهم في حرفهم وصنائعهم وملاحظته للحكم اكثر من ملاحظتهم والاحتياج الى اداء تلك المعاني اعظم من الاحتياج اليها والاهتمام بشأنها اشد من الاهتمام بغيرها وقضية ذلك وقوع النقل العلمية والعملية الظن بوقوع ذلك عن صاحب الشريعة بالطريق الاولى وفيه ان المعلوم من الاستقراء المذكور وجود اصطلاحات لارباب الحرف والصنائع واهل العلوم كما في الشرع كذلك واما كونها بطريق التعيين من بدء الامر حين حدوث تلك الحرف والصنائع وتدوين تلك العلوم فغير معلوم ولعلها حصلت من كثرة استعمال اهلها لا من تعيين جاعلها وواضعها ومدونها فكيف يفيد الظن بوقوع النقل من صاحب الشريعة مع عدم الظن بوقوعه من تلك الحرف والصنائع والعلوم واحتمال حصوله من كثرة استعمال اهلها وذلك ومنها ان المقرر في مباحث الالفاظ ان كل معنى تشتد الحاجة اليه يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه ومن البين شدة الحاجة الى المعاني الجديدة الشرعية وكثرة دورانها في الشريعة فكيف يهمل الشارع الحكيم وضع الالفاظ بازائها مع ما يرى من شدة اهتمامه بالشريعة وعظم حاجة الناس اليها وقوام امور الدين والدنيا بها وفيه اولا ان الاستقراء والحاجة ليس الا في بعض الالفاظ دون الجميع والتتميم بعدم القول بالفصل قد عرفت ما فيه وثانيا انه لا يقتضي الوضع التعييني في اول الامر ومنها ان جملة من تلك الالفاظ كانت حقائق في المعاني الشرعية في الشرائع السابقة كالصلوة والزكوة والصوم وقد عبر بها في القرآن حكاية عن الانبياء السابقين وهو معلوم ايضا من الخارج

من صاحب الشريعة بالاولى والحاصل ان المستفاد من استقراء الحال في سائر ارباب الصناعات

ففي حقيقة فيها قبل مجيء هذه الشريعة ايضا وما يورد عليه من مخالفة هذا اللسان للغاتهم فغاية الامر ان يكون للمعاني المتحدة عندهم الفاظ موضوعة من لغاتهم ولا يلزم من ذلك وضع هذه الالفاظ بازائها ومن ان هذه المعاني امور جديدة لم يكونوا يعرفونها وانما اتى بها في شرعنا فعلى فرض كون هذه الالفاظ حقيقة في المعاني الثابتة في شرائعهم لا يثبت بذلك كونها حقيقة فيما ثبت في شرعنا بل لا بد في ثبوته عندنا من وضع جديد اما الاول فان الظاهر ان العرب كانوا يعبرون عنها بهذه الالفاظ ولذا وقع التعبير بها في الكتاب العربي وقد كان كثير من العرب متدينين ببعض تلك الاديان وكانت تلك الالفاظ معروفة عندهم وان كان المعبر به عنها في اصل شرعهم من غير اللغة العربية واما الثاني فبوجهين احدهما ان التفاوت في المصاديق دون المفهوم والموضوع له هو القدر المشترك بين ما ثبت في هذه الشريعة وما كان في الشرائع السابقة وان قلنا بوضعها للصحيح كما اختاره كثير من الاعلام والصحيح في شرعنا وثانيهما ان اللفظ اذا كان في الشريعة السابقة موضوعة لمعنى شرعي كان ثابتا فيها قبل مجيء هذه الشريعة تغير المعنى الى نحو معين وعبر بها ايضا بهذه الالفاظ والظاهر في مثله بقاؤها ووضعها للمعاني الجديدة وتعيينها لها من اول الامر لا الاستعمال فيها مجازا وفيه انه انما يتم في قليل من الالفاظ والتتميم بعدم القول بالفصل قد عرفت ما فيه ومنها ان ذلك هو المستفاد مما ورد في الاخبار في بيان جملة منها كقوله الصلوة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود وقوله الوضوء غسلتان ومسحتان وما يقرب من ذلك كثير في الاخبار وظاهر الحمل فيها يكون حقيقة في المعنى المذكور كما يشهد بذلك من تعبيرات اهل اللغة وفيه ان ظاهر الحمل وان كان كذلك لكنه انما يدل على كونه حقيقة في زمان الحمل لا مطلقا والتعبيرات المذكورة انما هو في اخبار الائمة لا في اخبار النبي صلعم ولو كان في اخبار النبي ايضا كان في اواخر عصره او اواسطه نحو حين صيرورتها حقيقة بالغلبة والتعيين فلا يدل ذلك على الوضع التعييني في اول عصره ولا في جميع الالفاظ ومنها انا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات والزكوة للقدر المخرج من المال والصوم للامساك المخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها وذلك معنى الحقيقة الشرعية والمراد من قوله اسم انها حقيقة فيها وحينئذ فالمقدمة الثانية انما هو باعتبار خلو المقدمة الاولى عن الدليل وكونها مجرد الدعوى موقوفة لاجل الاحتجاج على الاولى وانما عطفها عليها وزاد قوله ايضا مع منافاتها لذلك للاشارة الى ان دعوى الحقيقة كما تنبئ في اثباتها الاولى غاية الامر انه لا ينفع الزام الخصم به كالمقدمة الثانية فانها ايضا مجرد دعوى خالية عن الدليل عليها وفيه انه ان اريد كونها اسامي لها عند الشارع وتبادرها منها عنده فتوجه المنع اليه ظاهر وان اريد انها اسام لها في الشريعة وعند اهل الشرع وانها يتبادر تلك المعاني منها عندهم ففيه ان التبادر عند اهل الشرع وكونها اسامي

لما عندهم لا يدل الا على الحقيقة عندهم دون غيرهم كما لا يخفى وقوله ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف
الشارع الخ مصادرة على المطلوب لانه المتنازع فيه ومانع انكار التبادر في كلام الشارع مكابر بالمثل
لما يحكم به الوجدان فانه لا شك في حصول هذه المعاني في الاذهان بمجرد سماع هذه الالفاظ وان
كان غايته انك تقول هذا التبادر لاجل المؤانسة بكلام المتفقهة فنقول هذا غير معلوم بل الظاهر انه
لكثرة استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني والحاصل انا نقول التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير
الوضع غير معلوم فيحكم بالحقيقة والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر لاجل
امر خارج في الاكثر فيه انه ان اراد تبادر المعاني المذكورة من هذه الالفاظ عند المتشرعة اي
كلامهم كان ممنوعاً ولم يا انكاره مكابرة لكنه لا يدل الا على كونها حقائق فيها عند اهل الشرع اذ التبادر امارة
للوضع عند من يتبادر عنده لا عند المتكلم كما يأتي في مقامه وان اراد التبادر عند الشارع فهو اول الكلام و
لو سلم ففي بعض الالفاظ المذكورة وهو ايضاً لا يدل الا على الوضع في الجملة لا على التعييني في اول الامر والانصاف
ان المستفاد من التتبع في الاخبار ان بعض الالفاظ المذكورة كان يتبادر عند الشرعية في عهد صاحب
الشرع [illegible] كالصلوة والصوم والحج والزكوة والوضوء والغسل ونحوها ومعلوم ان ذلك كان في بعضها
من اول الامر ولكن لا يثبت بذلك الا الوضع في البعض دون الكل وقوله بل الظاهر انه لكثرة استعمال الشارع
يدل على ان مراده اثبات الوضع في الجملة اعم من التعييني مع ان مطلوب المستدل اثبات الوضع تعييناً الا انه عمم
وقوله التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم فيحكم بالحقيقة فيه ان الاصل في التبادر وان كان
وضعاً عند جماعة لكن الوضع الثابت هو الوضع في الجملة اعم من التعييني ومع ذلك الوضع عند اهل التبادر
لا مطلقاً ومنها انا نقطع بتحقق الغلبة والاشتهار في مثل الوضوء والغسل والصلوة والزكوة من الالفاظ المتكثرة
الكثيرة الدوران في استعمال الشارع واصحابه ومع الغلبة والاشتهار فلا ريب في تحقق التبادر الذي هو علامة
الحقيقة فان التبادر انما يحصل بها ويتسبب عنها ووجود العلة يستلزم وجود المعلول وفيه ان ما ذكره وان كان
مسلماً لكنه انما يدل على الثبوت في الجملة بالوضع الاعم ولا يدل على الثبوت بالوضع التعييني في ابتداء الامر
كما لا يخفى [illegible] ما ذكره في الاثبات على الدليل من انه انما يتم لو كان البناء على حمل الحقائق اللغوية وهو اول
الكلام [illegible] استعمال المجاز مع القرينة كالعام في الخاص والاسد في الرجل الشجاع ولو مع الغلبة والكثرة
لا يقتضي انقلابه الى الحقيقة فيه ان الغلبة والكثرة توجب حصول الوضع وان لم يكن البناء على حمل المعنى الا
غايته الامر يلزم حصول الاشتراك ولا نشترط في حصول الوضع كون الاستعمال الغالب مجرداً عن القرينة ولا البناء
على حمل المعنى الاول كما يظهر بالتتبع والتامل هذا والذي يثبت من الادلة المذكورة الحقيقة الشرعية في الجملة و
ثبوتها في مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والوضوء والغسل ونحوها على وجه التعييني في اول الامر [illegible]

منه

منه لبعض ما مر من الادلة وفي جملة اخرى من الالفاظ المذكورة على الوجه الاعم من التعييني وثبوتها على وجه
الابتداء التي لم يقم دليل عليه يظهر بما ذكرناه من ملاحظة ما مر من الادلة وما ذكرنا من الايرادات عليها
ويظهر ايضاً حجج النافين والجواب عنها واما ما ذكره بعضهم من عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات فبناء
على بقائها على المعاني اللغوية وعدم استعمالها في المعاني الجديدة وكون الزوائد شروطاً للصحة بخلاف العبادات
وفيه ان جملة من الفاظ المعاملات مستعملة في المعاني الجديدة وتكون حقائق عند اهل الشرع فيها كالطلاق والتيمم
والصدق والعدالة والايلاء والخلع واللعان ونحوها فلا اختصاص للمعاني المستحدثة بالعبادات فلو كان البناء
على ثبوت الحقائق الشرعية على الاطلاق فلنقل القول بثبوتها في الالفاظ المذكورة ولو قلنا بثبوتها في الجملة وقلنا
بان المناط اشتداد الحاجة الى التعبير عن المعنى لكثرة التداول وغلبة الاستعمال كما هو الظاهر لزم ايضاً القول بالثبوت
في بعضها لوجود المناط فيه كالطهارة والنجاسة ونحوهما فنفي الحقيقة فيها للبناء المذكور مما لا وجه له [illegible]
ومنها [illegible] انه لو نقل لعرفها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنه [illegible] ان الفهم شرط التكليف
ولو عرفهم اياها النقل بنقل الينا لمشاركتنا لهم في التكليف فلو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والثاني لا يفيد قطعاً و
الاول لما وقع الخلاف فيها عنه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي في مثله بالتواتر وايضاً لو كانت حقائق شرعية
لكانت غير عربية واللازم كالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها
بالوضع والعرب لم يضعوها لان المفروض فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فللزوم ان لا يكون القرآن عربياً
لاشتماله عليها والبعض عرفي فلا يكون عربياً كله وقال الله تعالى انا انزلناه قرآناً عربياً وفيها ان اشتراط الفهم في التكليف
لا يقتضي تفهيم الوضع بل انما يقتضي تفهيم المراد من الخطاب ولو مع القرينة [illegible] بينهما ولو سلم فلا يلزم من تفهيم الوضع ابانه نقله
الينا للفرق الظاهر بين المخاطبين وغيرهم ولو سلم فيكفي الاحاد لكون المسألة من اللغات وكفى بشهرتهما [illegible]
عرفت وجوده فيها فلا اشكال مع ان وجود التواتر لاثباتها في وجود الخلاف لجواز اختلاف الاشخاص في حصول العلم
من الاخبار باعتبار السبق الشبهة وغيره كما حقق في محله والمناط في كون اللفظ عربياً على تداوله في لسان العرب
وان كان وضعه من طائفة منهم او من اهل عرفهم لا من واضع لغتهم كما يشهد به عدم صحة سلبه عن ما تداول
كذلك ولذلك لا يخرج العربيات العامة والخاصة عن العربية ومع عدم كون الوضع من واضع اللغة وكذا
نقد سبقها مع كون الوضع من لغة اخرى ولو سلم فلا يلزم من اشتمال القرآن عليها خروجها عن العربية لكون المناط
على الغالب كالشعر الاشتمال على نادر من غيرها كما ان الاشعار الفارسية تعد منها وان اشتملت على نادر من العربية
كما يشهد به الوجدان قالوا ويظهر الثمرة فيما لو وجدت تلك الالفاظ في كلام الشارع مجردة عن القرينة فيحمل على المعنى
الشرعي على القول بالثبوت وعلى اللغوي على العدم وربما يشكل بانه على القول بالعدم لا يصح الحمل على اللغوي [illegible]
الا بعد [illegible] الحكم بتقدمه في زمان الخطاب باعتبار اصالة تأخر الحادث وتعارض [illegible]

بالبقاء فيجب التوقف حتى يتبين الامر واما على القول بالثبوت فان كان الوضع التعييني في ابتداء الامر فيصح الحمل
على المعنى الشرعي والا فيتوقف على ثبوت تاخر صدور الخطاب عن زمان حصول النقل ومع الشك فيه يلزم التوقف حتى
يقوم قرينة على تعيين المراد **مسئله** اختلف القائلون باستعمال الشارع تلك الالفاظ التي وقع النزاع في
كونها حقائق شرعية في المعاني الجديدة في انها موضوعة او مستعملة في الصحيح او الاعم على اقوال وقبل الخوض في
الاستدلال ينبغي ذكر امور الاول يظهر مما ذكرناه ان النزاع في هذه المسئلة لا يتوقف على القول بالحقيقة
الشرعية بل يكفي فيه مجرد الاستعمال في المعاني الشرعية وان كان على وجه المجاز وقد صرح به جماعة من المحققين وبعض
القائلين بالاعم مع قوله بالحقيقة الشرعية في الجملة يقول باستعمال الالفاظ التي لم يثبت عنده كونها حقيقة شرعية
مع ثبوت استعمالها في المعاني الشرعية في المعنى الاعم وظاهر شيخنا في الاشارات ان على تقدير عدم ثبوت
الحقيقة الشرعية يكون الالفاظ المذكورة مستعملة في الاعم وظاهر بعض مشايخنا انه على تقدير عدم
ثبوت الحقيقة الشرعية تكون الالفاظ المذكورة مستعملة في الصحيح فالخلاف على تقدير الاستعمال
ايضا موجود ومختص والتعبير بان الالفاظ هل هي اسامي للصحيح او الفاسد انما هو باعتبار شيوع
القول بالحقيقة الشرعية وندرة القول بعدمها او يكون مبنيا على القول بها او من القائلين بها و
كيف كان لا اشكال في عدم ابتناء النزاع على الحقيقة الشرعية بل انما هو مبني على القول بالاستعمال في المعاني
الشرعية ولو على سبيل المجاز والقائل بالاعم يقول باستعمالها فيه والقائل بالصحيح يقول باستعمالها في الصحيح فان
قيل لا شك في استعمال الشارع تلك الالفاظ في الصحيح والفاسد بل الاعم ايضا كما ان الفريقان متفقان على استعمالها
في الجميع فالاستعمال مما لا يقبل النزاع وانما هو لا بد ان يكون فيما وضع له على القول بالحقيقة الشرعية سواء كان
على سبيل التعيين او التعين ومع البناء على نفيها فلا مجال للنزاع فيها اذ وضوح استعمالها في كل من الامرين
بمكان لا يحتاج الى البيان قلنا لا ريب في ان النزاع ليس فيما علم ارادة الفاسد فيه بل انما هو في الاستعمالات
التي يكون متعلق الحكم فيها الصحيح وترددا لاستعمال بين ان يكون في الصحيحة التي هي متعلق الحكم او في الاعم
كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتموا الصلوة لدلوك الشمس وقوله ومن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله ثم وقد
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا الى غير ذلك الثاني ذكروا للنزاع في المسئلة ثمرات منها ما هو العمدة
في المقام من دفع ما شك في اعتباره في المأمور به جزءا او شرطا او مانعا بالاصل بمقتضى ظاهر الخطاب فانه يصح وياتي
على القول بالاعم دون الصحيح وبيان ذلك ان القائل بالصحيح لما كان يقول بوضعها للهيئات المخترعة المطابقة
لمراد الشارع فيلزم من القول بالاجمال باجمالها لكونها مجهولة لا يمكن العلم بها الا من جهة الشارع فلو شك في
اعتبار شيء فيها وجب التوقف فيه بخلافه على القول بالاعم فانه بالنسبة الى ما اعتبر في الماهية حكمه حكم القائل
بالصحيح في الاجمال لعدم امكان العلم بها الا من جهة الشارع كالصحيح بخلاف ما خرج عنها فان ظاهر

الخالي

الخالي عدم اعتباره لان اعتباره تقييد يحتاج الى الدليل فان قام عليه وجب الحكم باعتباره واخراجه عن ظاهره
والا فيلزم الوقوف على الظاهر والحكم بعدم اعتبار المشكوك فيه والوجه في ذلك ان الامر المتعلق باللفظ الموضوع
لمعنى ظاهر في طلب مدلوله وعدم اعتبار شيء اخر معه فان ابتلا عتق رقبة فظاهره طلب عتق مدلول الرقبة وعدم
اعتبار شيء اخر معه

ومنها ما ذكره شيخنا في الاشارات من انه يثمر النزاع في تحقيق اصل لولها فانه على القول بالاعم هو عرف المتشرعة
بخلافه على القول بالصحيح لبنائه على الاجمال وفيه انه ان كان المراد انه على القول بالاعم يرجع في تحقيق المسمى
الى عرفنا اهل الشرع بخلاف القول بالصحيح فانه لا يمكن فيه ذلك فيرد عليه ان المشاهد من الفريقين في
ان كان ذلك فان القائلين بالاعم يرجعون الى عرف اهل الشرع في صدق الاسم وبعد تشخيص صدقه يحكمون
بعدم اعتبار ما شك فيه من الاجزاء والشرائط والموانع بخلاف القائلين بالصحة فانهم يقولون بالاجمال و
يتوقفون في تعيين المسمى وفي اعتبار ما شك في اعتباره من الاجزاء والشرائط والموانع لكن يمكن ان يوجه من
البعيد جدا عدم معرفة اهل الشرع بمعاني هذه الالفاظ مع كثرة تداولها بينهم هذا التداول وكونها من
افعالهم واعمالهم واشتغالهم بها في الايام والليالي ولم يرى في الالفاظ اللغوية والعرفية ما يكون
من هذا القبيل بل المشاهد منهم ان ما يتداول بينهم من الالفاظ ويكون معانيها من افعالهم واعمالهم
يعرفون معانيها ويعلمون ما وضعت له بحيث لو شك في اعتبار شيء فيها يرجع اليهم ويعرف منهم الاعتبار او
العدم فان قيل فرق بين اخذ المسمى على القول بالصحيح جميع ما يعتبر في تلك الماهية المستجمعة من الاجزاء و
الشرائط وعدم الموانع وبين اخذ القدر المشترك بين الافراد الصحيحة المعنى بعض الامور المعتبرة المشتركة بين
الكل مع ما يلزمه الصحة من الاوصاف والعوارض كما هو المراد من قولنا الصلوة الصحيحة فان المفهوم منه هو
القدر المشترك بين الصلوات الصحيحة مع اختلافها باعتبار الاجزاء والشرائط والموانع فانه على الاول يلزم معرفة
اهل الشرع بجميع ما يعتبر فيها من الامور جزءا او شرطا او مانعا لاستلزام هذا التداول بينهم معرفتهم بها عادة والقول
بان الاجزاء والشرائط المعتبرة لما كانت متكثرة والعرف لا يفي بتلك التفاصيل فهم انما يتصورون المعنى الموضوع له
في امثال هذا على وجه يميزه عن غيره من غير ان ينتقل الى التفصيل فيعرفون من الموضوع له فيها انه معنى شأنه كذا او
كذا مثلا فلا بد من معرفة التفصيل الى الادلة التفصيلية ففيه ان الامر لو كان كذلك لزم عدم صحة الرجوع الى
العرف في تعيين المعنى الا في اقل ما يعتبر فيه مع انهم متفقون على عدم الفرق ويرجعون في كليهما الى العرف و
يتميزون بما وضع له عن غيره ولا وجه للفرق اينما فان المعرفة الاجمالية لو كانت كافية لم يفرق الامر فيها بين
الامرين وان لم تكن كافية لما كان فرق بينهما ايضا والفرق المذكور اجنبي عن ما تعارف بين اهل اللغات نعم قد يكون
معرفة اهل اللسان بالمعاني بالصورة لا بالحقيقة وهو الاغلب فيما يعرفون به من معاني الالفاظ وقد يكون بالحقيقة
لا بمجرد الصورة وفي الاول انما يتميز عندهم المعنى بما تعارف بينهم كالصورة وربما لا يعرفون من الحقيقة
شيئا ومع ذلك يتميزون مصاديق ذلك المعنى بتلك الصورة عن غيرها غالبا ولو شك في فرد منه بقي له يرجع
اليهم ويعرف منهم دخوله او خروجه كان في الثاني انهم يمتاز ما يعتبر فيه عن غيره عندهم وبالرجوع اليهم
يحصل التميز والمعرفة وما قد يشاهد منهم من عدم معرفتهم بما يعتبر في المعنى مع استعمالهم ذلك اللفظ فيه

كما في الماهيات ونحوها لا يقدرون على تمييز ما يعتبر فيها عن غيره فانما هو فيما لم يكونوا من اهله ولم يكن
ذلك من عملهم وشغلهم بل من يجري مع غيرهم ويتبعونه في الاستعمال وعلى الثاني لا يمكن تمييز المصاديق عن غيرها
لان المعنى لا اجمال فيه حتى يرجع الى العرف بل الكلام انما هو في تشخيص المصداق ولا دخل لذلك باهل العرف
بل المرجع فيه الشارع وتوابعه واهل الشرع فان الوصف الذي يعتبر في المعنى لا يعرف الا من الشارع قلنا
نعم ولكن ما يعتبر في المهية من الامور المعتبرة الذي هو القدر المشترك بين الافراد الصحيحة لا بد ان يكون
معلوما معروفا عندهم حتى يمكن معرفته بالرجوع اليهم وان لا يكون فيه فرق بين القولين غاية الامر اعتبار
وصف الصحة في المسمى على احدهما دون الاخر ولذلك يصح تشخيص المصداق بالرجوع الى العرف دون الاول
ومنها ما ذكره ايضا في الاشارات من تعليق الاحكام فانه كما يجعل المدار على ما اختاره وفي القوانين ايضا
جعل من الثمرة بينهما ما لو نذر احد ان يعطي من راه يصلي درهما من صلى ونفي الطمانينة في احدى الركعتين
مثلا او لم يقرا السورة في احدى الركعتين فانه على القول بالاعم يجوز ان يعطيه ويحصل الامتثال بخلافه
على القول بالصحيح فانه لا يحصل بر النذر بذلك ويشكل بان الظاهر من حال المسلم اراده الصحيح فلو نذر ان
يعطي من راه يصلي فالظاهر اراده الصلوة الصحيحة لا الاعم فلا فرق على القولين لكن يمكن منع الظهور على
القول المذكور بل الظاهر هو المعنى الاعم فيوجد الثمرة بين القولين الثالث الصحة المتنازع فيها هي الصحة
الواقعية اوليه كانت او ثانويه وهكذا لانها الظاهر من كلماتهم ومقتضى بعض ادلتهم ولكون الالفاظ موضوعة
للمعاني الواقعية ولو قلنا بكون الصلوة حال التقية صحيحة واقعية نظرا الى تلك الحالة كانت داخلة فيما وضع له لا كالصحة
المختلفة باختلاف فتاوى المجتهدين لا يندرج فيه وان كان الدليل القاطع قد دل على تعلقها بهم وعملهم
ويحكم بالصحة بالنظر اليهم لان الكل غير محكوم بصحتها في الواقع بل الصحيح منها في الواقع واحد منها وغيره باطل وان
كانت صحيحة بالنظر الى الحكم الظاهري ولذا لا يحكم كل مجتهد بكون صلوة الاخر المخالف له فيما يعتبر في العبادة صحيحة
في الواقع بل في الظاهر فالمراد بالصحيح ما وافق الامر الواقعي ويحصل به الامتثال في نفس الامر ويكون مقربا مع
في الواقع لان يامر به ويطلبه ويثيب عليه ويكون فيه المصلحة المقتضية لذلك هذا في العبادات
وفي المعاملات ما يترتب عليه الاثر في الواقع وان اردت تعريف الاعم قلت ما اخترع لما فيه من المصلحة او
ما فيه المصلحة ونحوهما اذا عرفت هذه الامور فنقول اختلفوا في ان الالفاظ المذكورة هل هي موضوعة
للصحيحة او مستعملة فيها ام موضوعة او مستعملة في الاعم فذهب جماعة الى الاول منهم السيد الاجل التقي وشيخنا
الطوسي على ما حكي من ظاهر كلامهما والعلامة في ظاهر موضع من النهاية على ما نقل والسيد عميد الدين في موضع
من المنية على ما حكي والشهيد الثاني وجماعة من متاخري المتاخرين وعزاه بعضهم الى اكثر المحققين
وهو المحكي ايضا عن ابي الحسين وقاضي الجبار والآمدي والحاجبي وغيرهما وعن بعض العامة انه حكاه عن الاكثرين

وذهب

وذهب جماعة من اصحابنا منهم العلامة في موضع من النهاية وولده في الايضاح والسيد عميد الدين في موضع
من المنية والشهيد الثاني في تمهيده وروضته وشيخنا البهائي على ما حكي عنهم وجماعة من الفضلاء المعاصرين الى
انها موضوعة او مستعملة في الاعم من الصحيح والفاسد وهؤلاء اختلفوا فيما وضع له فبعضهم ذهب الى وضعها
للمستجمعة لجميع الاجزاء المعتبرة في المخترع من غير اعتبار للشرائط في وضعها وذهب جماعة الى وضعها للاعم من ذلك
ايضا فلا يكون جميع الاجزاء المعتبرة فيها كما لا يعتبر جميع الشرائط فالاجزاء عنده قسمان بعضها داخل فيما وضع له
وبعضها خارج عنه كالشرائط والاول يسمى اجزاء الماهية والثاني اجزاء المطلوب والشرائط الاول يسمى شرائط
الماهية والثانية شرائط المطلوب واختاره منهم شيخنا في الاشارات وسيدنا في المفاتيح وكلام القوانين مضطرب
ويحتمل ان تكون مذهبه ان الالفاظ المذكورة موضوعة لجميع الاجزاء المخترعة والشرائط خارجة لكن اعتبار
الاجزاء في المسمى انما هو على وجه لا ينتفي الصدق بانتفاء بعضها فهي على قسمين واحد منهما ما ينتفي
بانتفائه الكل وهو المسمى بالاركان والاخر ما لا ينتفي الكل بانتفائه فان اجزاء المركب قد تكون على نحو ينتفي
المركب بانتفائه كالاصبع والظفر ونحوهما للانسان وزيد وقد لا تكون كذلك ويحتمل ان يكون مذهبه
ان الوضع لبعض اجزاء المطلوب للكل والبعض الاخر خارج كالشرائط لكن اعتبار الاول فيما وضع له
لا يكون على وجه يلزم من انتفاء كل جزء انتفاء المركب والكل بل على وجه لا ينتفي المركب بانتفاء بعض تلك
الاجزاء ثم انه قد استشكل فيما صرح به من ان الاجزاء المعتبرة في المسمى بعضها ما لا ينتفي بانتفائه الكل بانه
غير معقول فانه ان كان جزءا كان مما يتوقف عليه وجود الكل فيلزم انتفاء الكل بانتفائه لاقتضاء التوقف
المذكور ذلك والا لم يكن مما يتوقف وجود الكل عليه فلم يكن جزءا وان لم يكن جزءا لكن كان خارجا فلا يصح
عده من الاجزاء المعتبرة في المهية وما ذكره من ان الاصبع والظفر جزءان للانسان ولزيد مع عدم انتفائهما
بانتفائهما فيه ما لا يخفى لان المسمى بالانسان ليس جزئيين للانسان ولا لزيد بل الهيكل المحسوس ويتصدى بعض تلامذته في
بعض مصنفاته لدفع ذلك الاشكال وتبعه غيره فقال لا منافاة بين كون الشيء جزءا وبين عدم لزوم انتفاء
الكل بانتفائه لان الاجزاء على قسمين فان منها ما يكون بقاء الكل وقوامه مرتبطا بها كالاجزاء الرئيسة ونحوها
للانسان ولا ريب في انتفاء الكل مع انتفاء كل منها ومنها ما لا يكون كذلك كاليد والاصبع والظفر للانسان لعدم
انتفاء الكل بانتفائها وصدق الانسان بعد قطع كل منها كصدقه قبله فان قلت يلزم عدم جزئيته اذ كيف يعقل
وجود الكل حقيقة مع انتفائه اذ من القطعيات الحكم بانتفاء الكل بانتفاء جزئه قلت انما يرد ذلك اذا قلنا بكون ذلك
جزءا معتبرا في معنى اللفظ على كل حال واما اذا قلنا بجزئيته حين حصوله دون عدمه فلا فيصدق ذلك بان وضع
اللفظ لما يقوم به الهيئة الوحدانية الحاصلة من تلك الاجزاء مثلا فان قامت بعشرين منها مثلا كان ذلك كلا
وان قامت بعشرة منها كان ذلك ايضا كلا ولا ينتفي مسمى اللفظ مع انتفاء الباقي وان انتفى لخصوصية السابقة

في الكل
الاعضاء

اذ هي غير مأخوذة في معنى اللفظ وقد يقع نحو ذلك في كثير من الاوضاع فان لفظ البيت انما وضع لما قام به هيئة
البيت المخصوص المعروف في العادة وتلك الهيئة قد تقوم بجميع الاركان والجدران والحوائط والابواب والاخشاب
وغيرها مما يدخل في اسم البيت مع وجوده وقد تقوم بمجرد الاركان وبعض الجدران وقد تقوم بذلك وبعض اخر
على اختلاف في خصوصها الا ان وجود الاركان ونحوها قد اعتبر في تحقق مفهومه لتقوم الهيئة بها ح
لا لحصول الجامع وبغيرها واما البواقي فغير مأخوذة بالخصوص فان حصلت كانت جزء لقيام الهيئة بها ح ايضا والا
فلا واختلاف الهيئة مع زيادة ما تقوم به ونقصه لا يوجب اختلاف المعنى فان خصوصيتها غير مأخوذة
في الوضع وانما اعتبرت على وجه يعم الجميع ونحوه الكلام في الاعلام الشخصية نظرا الى عدم اختلاف التسمية مع اختلاف
المسمى جدا فان البدن المأخوذ في وضعها مختلف في نفسه جدا من زمن الرضاع الى حين الشيخوخة مع قطع
النظر عن ورود سائر الطوارئ عليه والتسمية على حالها من غير اختلاف فيه وليس ذلك الا لكون الوضع لها
على ما ذكرنا اذا تقرر ذلك فنقول ان الوضع في المقام انما كان على النحو المذكور فهناك اجزاء قد اخذت في تحقق المفهوم
ويعادها فاذا انتفى شيء منها انتفى ذلك المفهوم بانتفائه واجزاء لم يعتبر على تلك الصفة فهي اجزاء ما دامت موجودة
واذا انعدمت لا ينعدم الكل بانعدامها فالصلوة مثلا قد اخذت الاركان في المعروف في تحقق مفهومها على كل حال
واما سائر الاجزاء فان وجدت كانت اجزاء لقيام الهيئة بالمجموع والا لم ينتف الكل بانتفائها لقيام الهيئة ح بالاركان
انتهى اقول ما ذكره وان كان دقيقا لكن لا يتضح به ما ادعاه الشهيد فان الهيئة ان قامت بالمجموع لا يلزم
كون المجموع اجزاء فان المسمى ان كان هو الهيئة مع القدر المشترك بين المجموع والابعاض القائمة بها
فلا يكون المجموع فيما اذا قامت الهيئة به جزءا بل ذلك القدر المشترك الموجود في ضمنه وفي ضمن الابعاض
التي تقوم بها في اوقات اخر وان كانت خصوص المجموع مع الهيئة القائمة به فلا يمكن بقاؤه مع انتفاء بعض
الاجزاء لانتفاء المجموع المعتبر في المسمى بانتفائه الا ان يلتزم بالاشتراك اللفظي وتعدد الموضوع له بتعدد احدها
لا بنفي الجمع لكنه مفروض الانتفاء فان ذلك القائل لا يقول به لذلك باعتبار الاشتراك اللفظي وتعدد الموضوع له
في الوضع بل هو يقول بالاشتراك المعنوي ومع ذلك يقول بالجزئية وعدم انتفاء الكل بانتفاء الجزء والحاصل
ان الموضوع له ان كان هو القدر المشترك بين المجموع والابعاض فالجزء لا يكون الا ذلك القدر المشترك والخصوصيات
خارجة ولا تكون اجزاء وان كانت الخصوصية داخلة في المسمى فيلزم بانتفائها انتفاؤه فالقول بالجزئية وعدم انتفاء
المسمى بانتفاء الجزء مما لا يجتمعان عقلا وعرفا وعادة فان الجزئية يلزمها انتفاء الكل بالجزء عقلا فكيف يمكن القول
بوجود الكل مع انتفاء الجزء وكون الجزء جزءا في بعض الاوان دون بعض لا يمكن الا بتعدد الوضع والموضوع له
وذلك مفروض الانتفاء ومع وحدتهما لا يمكن وجود الكل مع عدم وجود الجزء فما ذكره من كون الجزء جزءا في
بعض الاحوال دون بعض مع وحدة الوضع والموضوع له مما لا يجتمعان عقلا فلا يكون متصورا فظهر فساد

القول

القول بوضع الالفاظ للمركبات مع عدم انتفائها بانتفاء بعض اجزائها المقصودة وابعد منه ان القائلين بالاعم اختلفوا
في الموضوع له فصريح شيخنا في الاشارات وموضع من القوانين انه الاركان ففي مثل الصلوة هو التكبير والقيام
والركوع والسجود وصريح سيدنا في المفاتيح انه المسمى العرفي كسائر الالفاظ اللغوية والعرفية الموضوعة
للاعم كالاعلام الشخصية والبيت والدار والسقف والجدار والبلد والقرية والبطيخ والجبن واللوز والكتاب في
غيرها فان معانيها وما وضعت له لا يمكن حدوده وتعيينها الا بالحوالة الى العرف ونظيرها الالفاظ العربية فانه لا
فقال يمكن معرفة معانيها الا بالرجوع الى العرف وذهب شيخنا الشهيد في قواعده الى التفصيل بين الحج وغيره من الماهيات
الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود فلا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه وقال في المسالك عقد البيع
الجزء من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز كالتبادر وعدم صحة السلب في
غير ذلك من خواصهما قال ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى انه لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا ولو كان مشتركا
بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة
وظاهرهما كون التفصيل العقود انها حقائق في الصحيح وظاهر اكثر القائلين بالصحيح خلافه بل ظاهر الكل كونها من
الماهيات الجعلية ويظهر منه في القوانين وظاهر الاكثر خلافه وكيف كان الحق ان الالفاظ التي تكون حقائق
شرعية موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد بالنسبة الى الاجزاء والشرائط فلا يعتبر جميع اجزاء المخترع داخلة في الموضوع
له ولا جميع شرائطه معتبرة فيه وما اعتبر في الموضوع له انما اعتبر على وجه ينتفي بانتفائه ولا يمكن صدقه بدونه والموضوع له
هو ما اختاره في المفاتيح لا الاركان واما الالفاظ التي ثبت استعمال الشارع اياها في المعاني الجديدة فالظاهر
استعمالها في الصحيح لا الاعم وان كانت موضوعة عند اهل الشرع في الاعم واما العقود فهي حقيقة في الاعم من الصحيح
والفاسد عند اهل الشرع كما انها كذلك عند الشارع فالمناسب اثبات وضعها عند اهل الشرع للاعم على الوجه المذكور
الاعم ثم اثبات كونها كما ذكرنا عند الشارع فنقول اما الاول فيدل عليه وجوه منها التبادر فان المفهوم من الفاظ
العبادات والعقود والايقاعات عند الاطلاق وتجردها عن جميع القيود الا ما فهو الاعم فالمفهوم من الصلوة
والصوم والحج والزكوة والخمس والوضوء والغسل وغيرها مجردة عن القرائن والاضافات هو المعنى الاعم من غير شك
وشبهة ولذا يصح ان يخبر بانه يصلي وان علم بعدم صحة صلوته وكذا يجوز له الاخبار بانه صام وان لم يعلم بصحة
صومه وبانه زكى وان لم يعلم بصحة زكوته وبانه توضأ وان علم بصحة صلوته ووضوئه ولا اخبر بانه ما صلى والله اعلم
او ما صام او ما زكى او ما توضأ وما صلى عند كذا ولا يخفى ذلك الا لكون الالفاظ المذكورة موضوعة للاعم من
الصحيح وما يقال من ان اسنادها الى معين قرينة على اطلاق المفهوم على ما هو مصداق له عند العامل لما تقرر من
مصداق تلك المفاهيم مع الاختلاف في الاراء والاقوال وكل عامل فانما ياتي بها على حسب ما يعتقد منها
او جرى عمله عليها فاذا استند ذلك اليه فهي ذلك بادائها على حسب ما عنده والمتبادر منها هو الصحيح

يزعم العامل كما هو ظاهر من ملاحظة العرف ولولا ما قلناه من كون المتبادر هو الصحيح لكون الانصراف هنا من جهة
المذكور لما كان فرق بين الامرين بل كان الصحيح بحسب عموم الفاسد في الواقع كالفاسد بحسب ابتنائه من غير فرق في الاطلاق
مع وضوح الفرق وهو شاهد على ما ذكرناه ويدل على ما قلناه انه يصح ان المخالفين لا يأتون بالعبادات ويؤدون الواجبات
ويواظبون على السنن مع ان العبادة والواجب والسنة ليست الا الصحيح فقد اطلق المذكورات على خصوص ما يعتقده من
ذلك كالغلط في تلك الاطلاقات قد استعمل في معناه الموضوع له اعني العبادة المخصوصة الصحيحة وانما اطلقت على العمل
المخصوص تبعا لاعتقاد عامله لكونها مصداقا لها وذلك لا يقتضي التجوز في المقام كما لا تجوز فيما اذا استعمل اللفظ
في غير الموضوع له تبعا للوضع الثابت في عرفنا في غاية الامر انه فيما الغي اللام وتكون النسبة المذكورة شاهدة
عليه حسب ما عرفت ومما يشهد على ما ذكرناه انه يصح سلب الصلاة الحقيقية عن تلك الاعمال الفاسدة وان يقال انها
ليست صلاة التي بها الشرع وليست من المهية المجعولة في الشرع وحيث ان القائل بالوضع للاعم يقول بكون
الاعم هي الصلاة المجعولة المقررة فهي الاتم ويقول بكون المستعمل فيه للفظ الصلاة والموضوع بازائه لفظها هو
ذلك فغيره ان الالفاظ المذكورة على القول بالصحة موضوعة للصحيح الواقعي كما لا اماما هو مصداق له عند العامل
وكل من يعتقد كونه فعل مصداق له فاما هو لاعتقاده كونه صحيحا بحسب الواقع فلو كان فعل صحيحا عند العامل دون
غيره فاطلاق اللفظ الموضوع للصحيح عليه وان كان على وجه الحقيقة لو كان الاطلاق من العامل لكنه مجاز لو كان
من غيره وليس هذا من باب استعمال اللفظ في غير ما وضع له عند المستعمل تبعا للوضع الثابت لدى غيره لو قلنا
بحقيقته ان كان صحيحا في الواقع كان من مصاديق الحقيقة عند العامل وغيره وان لم يكن صحيحا في الواقع لم يكن
مستعملا في الكل بل كان من مصاديق المجاز فيه وانما الاختلاف باعتبار الاشتباه في الوضع وذلك لا يوجب جواز استعمال
اللفظ فيه حقيقة تبعا لاعتقاد الغير وهذا بمنزلة ان يعتقد احد شيئا ماء وادعى عدم كونه كذلك فهل يجوز ان
يستعمل من يعتقد انه ليس من الماء لفظ الماء فيه على وجه الحقيقة تبعا لاعتقاد من يعتقد ماء كلا ان ذلك
ليس كذلك من الحقيقة في شيء بل يوجب الاعتقاد لا يجعل المعتقد من المصاديق الحقيقية بحسب نفس الامر والا نم
ولذا عند انكشاف الحقيقة يكشف الخطاء بخلاف ما وضع احد لفظا لمعنى فهو حقيقة في ذلك الامر لو استعمل فيه غيره
لذلك الوضع من غير فرق بين الواضع وغيره فقياس احدهما على الاخر قياس مع الفارق فاذا صح اسناد الفعل الى الفاعل
مرجعا الى الظاهر ارادة الحقيقة وهي اما كون ذلك اللفظ موضوعا لما يشمل ذلك الفعل وحمل ذلك على التعبير بالاعتقاد
الفاعل غير صحيح لان ذلك لا يصحح النسبة لا ريب ان اهل العرف يفهمون من صحة ما ذكرناه وعدم صحة النفي كون لفظ
الصلوة مثلا موضوعا لما يشمل الفعل في الواقع على وجه الحقيقة وليس ذلك الا لما ذكرناه وما ذكره من التوجيه
غير مفهوم عرفا من الامثلة المذكورة وبالجملة لا ريب في تبادر الاعم من الالفاظ المذكورة عند الاطلاق
والتجرد عن القرائن والاضافات والمقامات التي يبنون الى الذهن خصوص الصحيح فاما هو باعتبار الخصوصيات ما ذكره

وجه وانكار الفعل

محله

من انه يصح ان المخالفين يأتون بالعبادات ويؤدون الواجبات ويواظبون السنن فلا يقال فيما ذكرناه فان
الاتيان بالعبادات واداء الواجبات والمواظبة على السنن اعم من الصحيح والفاسد وان كان نفس العبادة
والواجب والسنة مختصة بالصحيح وان كان ذلك ايضا على خلاف الظاهر لا يخلو عن اشكال والدليل على ما ذكرنا انه يصح
ان يقال في العرف فلان يأتي بالعبادات على وجه لا يعتقد صحتها بل يأتي بها ويؤدي الواجب مع الشك في الصحة
والسنن كذلك ولو كان الامر كما ذكره لما صح ذلك ومنها عدم صحة السلب عن الفاسد فلا يصح ان يقال
ما صلى فلان او لا يصلي اذا كان يأتي بالصلوة على وجه فاسد ولو قيل ذلك لصح تكذيبه ولا يتم ذلك الا مع
كون اللفظ موضوعا للاعم ولو قيل انه يصح ان يقال فلان ما صلى اذا كانت صلوته فاسدة وكذا يصح ان يقال
ان ما فعله ليس بصلوة اذا كان فاسدا ولو كان موضوعا للاعم لما صح ذلك قلنا لا اشكال في ذلك مثل ما يقال
للبليد انه ليس بانسان فكان المراد بالمنفي هنا هو الكامل فكذا هنا ولا فرق بينهما اصلا والحاصل انه يصح
في العرف نفي الامرين فيقال فلان انسان ويصح ايضا انه ليس بانسان ولا بد من ارتكاب خلاف الظاهر
في احدهما والظاهر في المقام ارتكابه فيما يصح السلب بحمله على الكامل او الصحيح لو اتى بالعمل على الوجه
الفاسد صح ان يقال ما اتى بالصلوة الصحيح ولا يصح ان يقال ما صلى وكذا غيرها من العبادات والقول
بان التقييد قرينة على كون المراد بالصحة الصحة الواقعية اذ لو كان المراد هو الصحيح باعتقاد الفاعل كان
التقييد تأكيدا لظهور المطلق فيه والتأسيس اولى على ان الحكم العرفي بين المطلق والمقيد بانه لا يصح
ان يقال ما صلى ولو كانت الصلوة فاسدة عند الفاعل او كان مترددا في صحتها وفسادها ولو كان الامر
على ما ذكر لزم صحته وايضا حمل المطلق على الصحيح عند الفاعل متعرضا لما رده ولو سلم فرق بين قولنا ما صلى
وبين قولنا ان ما فعله ليس بصلوة والاول وان كان صحيحا مع العلم بالفساد لكنه انما هو باعتبار انه يفهم منه
ان المراد انه ما اوجد شيئا من الصلوة وما كان ذلك الصلوة والثاني لا شبهة في صحته عرفا قلنا
فساده ظاهر اذ لا شبهة في عدم ظهور ما ذكره من قولنا ما صلى ولذا يصح ان يقال ما صلى صحيحا ولو كان
الظاهر ما ذكره لزم عدم صحة المقيد ايضا وبالجملة لا شبهة في عدم صحة سلب الماهية عما علم فساده وما يرى
من صحة السلب في بعض المقامات فليس سلبا للماهية المطلقة بل المقيدة وسلبها لا ينافي الوضع للاعم
ومنها صحة تقسيم تلك الماهيات الى الصحيح والفاسد فيصح من دون ارتكاب خلاف الظاهر في المقسم فيصح
ان يقال الصلوة اما صحيحة او اما فاسدة والصوم اما صحيح او اما فاسد وكذا غيرها من الالفاظ المذكورة ولا يفهم
عرفا من التقسيم المذكور مجاز في لفظ المقسم وصحة التقسيم على الوجه المذكور امارة كون المقسم موضوعا للاعم
من القسمين اذ لو كان حقيقة في احدهما لما صح ذلك الا بارتكاب خلاف الظاهر في المقسم بحمله على المعنى
المجازي واما اذا لم يكن التقسيم مجازا لظاهر المقسم او يرد ما ذكرناه فظهر فساد ما قيل من ان صحة التقسيم انما

يعتبر كون المقسم مستعملا في خصوص الاعم ومجرد استعماله فيما هو اعم من الحقيقة كاستعماله في خصوص الصحيحة
ودعوى كون التقسيم ظاهرا في كون المقسم اعم محل منع اذ صحة التقسيم مع عدم منافاته للظاهر المتقدم لا تنفك
عن كونه حقيقة في الاعم اذ لو كان مجازا فيه وحقيقة في خصوص احد القسمين وفي الاعم مجازا ايضا لكانت
منافية لظاهره وبطلان التالي دليل على بطلان المقدم ولذا يفهمون اهل العرف من صحة التقسيم على الوجه المذكور
عدم كونه مجازا في الاعم بل حقيقة فيه ومنها صحة تقييد الالفاظ المذكورة بالقيدين المتقابلين اعني الصحة
والفساد من غير لزوم نقض كما ذكر ادلة في الظاهر والامثلة وحمله ايضا امارة خروج القيدين عن المدلول
وقابليته للاتصاف بكل منهما ولو كانت موضوعة لخصوص الصحيح لما كانت كذلك وهو ظاهر ويظهر ما مر او يرد عليه
دعوى ومنها صحة استثناء الفاسد من دون منافرة للظاهر من جهة التخصيص ولا يتم ذلك الا مع عدم
كونها حقيقة في خصوص الصحيح اذ الاصل في الاستثناء والظاهر منه هو الاتصال لا الانقطاع ولا الاعم ومنها
الاستقراء وتقريبه انا تتبعنا الالفاظ اللغوية والعرفية والاصطلاحية وجميع ما وضع للماهيات المخترعة
وجدنا الحكم فيها الصحة والفساد فيها موضوعا للاعم من الصحيح ولو جرى ما هو موضوع لها الكاملة في غاية الندرة
بل يحكى القول بعدم وجوده اصلا فالظن يكون الالفاظ الشرعية ايضا كذلك الحاقا للمشكوك بالاعم الاغلب على المظنون
الحاقا للحكم والقول بكونها ايضا موضوعة لخصوص الصحيح باطل بالبديهة كما يشهد به الرجوع الى العرف والعادة
بل يمكن دعوى القطع بالمنقول ... سبيل الكشف ملاحظة حال الالفاظ في الوضع يمكن تقريبه بوجه اخر وهو انا تتبعنا
في استعمالات اهل الشرع تلك الالفاظ المذكورة بل استعمالات الشارع ايضا فوجدناها بالنسبة الى الصحيح والفاسد
على طبق استعمالات اهل العرف الالفاظ الموضوعة للاعم بالنسبة الى خصوصياتها اعني احد المتنافيين في الاشتق...
واحد القسمين سيما بالنسبة الى الوجه الاول ومنها انه قد شاع في الاستعمالات الجارية وتداول بين الخاصة والعامة
الحكم ببطلان الصلاة ونحوها من الماهيات المشار اليها عند اشتمالها على شيء من المفسدات ولا خفاء ولا اشتهار
في انه الحكم بالبطلان في اتصافها حقيقة بالبطلان ومع حصوله لو كانت موضوعة لخصوص الصحيح لما صح ذلك
لوضوح بطلان اتصاف الصحيح بالبطلان ومع حصول ... التزام التجوز في جميع تلك الاستعمالات بعيد
جدا بل مما يقطع ببطلانه وما يقال انه لا باعث على التزام التجوز فيها بناء على وضعها للصحيح اذ المراد من الصلاة [margin: في تلك الاستعمالات]
هو مفهوم الصلاة المجتمعة للاجزاء والشرائط فتحقق الطبيعة في ضمنه حينئذ اطلاق الصلاة عليه ...
وقد المفسد على كان متعلقا باعتبار نظر الى مطابقة لتلك الطبيعة بملاحظة ما اتى به من اجزائها وما هو
مصل ... الاتيان به من تلك الاجزاء ومفادها الحكم ببطلان ما اتى به لطريان المفسد عليه هو خروجه عن
كونه مصداقا لتلك الطبيعة وانما يتم ذلك الواجب في المقام لو لا ذلك المصداق المحصل لتلك الطبيعة
في الخارج فلا يخرج من كونه مصداقا لها بمجرد الوجود فالبطلان انما يتصف به تلك المصداق باعتبار

طرو المفسد عليه واطلاق الصلاة انما هو بالاعتبار الاول اعني من جهة اعتبار المكلف اياه مستجمعا لجميع
للاجزاء والشرائط المحقق للطبيعة في ضمنه حينئذ اطلاق الصلاة عليه بالاعتبار المذكور لا ينفك عن التجوز فان ما
اطلق عليه ليس من افرادها الحقيقية فان المأتي به من الاجزاء لا يكون صحيحا بل كان بحيث لو انضم اليه باقيها
مع عدم طرو المفسدات كان صحيحا ومن افراد المسمى فكونه مصداقا انما هو بالعرض والتقدير وانما اطلق عليه اللفظ
بالفعل ... اطلق عليه ليس مرتبا بالفعل فالحاصل قولهم بطلت الصلاة ظاهر في ان ما هو صلاة حقيقة عرض له الفساد
والوصف العنواني ههنا والوصف المحمول يجتمعان في الذات بمعنى ان الذات حال اتصافه بالوصف العنواني يتصف بالوصف المحمول
في ظاهر القضية وحيث ... مصداقا لعنوان فعرض الوصف المحمول خلاف الظاهر فلا مخرج للقائل بالصحيح من ارتكاب
مخالفة الظاهر في المقامات المذكورة بخلاف القائل بالاعم فالظاهر هو الوضع للاعم ومنها انه قد تداول في السنة اهل الشرع
بل في الاخبار ايضا الحكم بالاعادة في العبادات عند عروض ما يفسدها ولا شك انها عبارة عن الاتيان
بالشيء ثانيا الحاصل في الاول ... وظاهر ان ذلك لا يتم الا اذا كان ما اتى به اولا من افرادها الحقيقية الا ترى
انه لو اتى في مقام الامتثال للامر بالصلاة بفعل اخر غيرها كالزكاة مثلا لا يصح ان يقال اعد صلوتك بل يقال صل وان
كان في نظر الفاعل ان ما اتى به الصلاة بل وان كان الفعل مما يصح اطلاق الصلاة عليه مجازا فاعله ولو كان
من الافراد الحقيقية فانه يصح الحكم بالاعادة من غير تأمل وشبهة ولو قيل انه يصح الحكم بالاعادة وان لم يكن ما
اتى به مما يصدق عليه اللفظ حقيقة عند القائل بالاعم ايضا كما اذا اتى بالتكبير ثم طرأ المفسد فان ما اتى به ليس
صلاة حقيقة عنده ايضا مع انه يصح ان يقال اعد صلوتك فما هو الجواب عنه فهو الجواب عند القائل بالصحيح والحل
ان صدق الاعادة لا يتوقف على الاتيان بتمام الفعل اولا بل انما يتلبس بالفعل وحصل فيه ثم تركه واستانفه يقال
انه اعاده وليس القدر المذكور منه الا البعض فلذلك كان يلزم نسبة الاعادة الى مطلق ذلك الفعل ونظير ذلك
واضح ... من الالفاظ فيقول ضرب زيدا ومسح الجدار ولم يقع الضرب والمسح الا على البعض منهما فيقضي بعض
الاجزاء والشرائط ... بتمام العمل الا انه يصدق معه الاتيان ببعض ذلك العمل وهو كاف في صدق الا...
بحسب العرف كما عرفت فان قلت انه على القول بكون الصلاة اسما للصحيح لا يكون القدر الواقع منه قبل ابطال العمل
بعضا من الصلاة لطرو الفساد الباعث على خروجه عن ذلك فكما انه على قوله من اكماله فاسدا لا يتبدل ... الصلاة
حقيقة فليس معنى الاعتبار عليه بعضا من الصلاة ايضا فالوجه المذكور انما يتم على القول بكون الصلاة اسما
للاعم قلت لما كان الفعل قبل طرو المفسد متصفا بالصحيح ولذا يوصف ... انه افسد عمله ... وعليه بكذا ...
القول ببطلان عمله من حين شروعه بكشف ما حصل من المفسد عن فساده من اول الامر كان ذلك مصححا للحكم
بانه بعض الصلاة الصحيحة وان طرأ البطلان بعد ذلك وبالجملة الصحة والفساد انما يطرءان حقيقة
على تمام العمل ويتصف الابعاض بهما تبعا للكل فاذا وقع بعض العمل على الوجه المعتبر اتصف بالصحة بملاحظة كونه

بعضا من العمل الصحيح فهو صحيح بالوجه المذكور قبل طرو المفسد من غير منافاة بين وقوعه صحيحا بالوجه المذكور
وطرو عروض الفساد بعد ذلك ولذا يصدق مع دخوله في الصلوة على الوجه الصحيح ويتعلق به [illegible] المنطوق
بما لو نذر ان يتصدق بدرهم اذا دخل في الصلوة على الوجه الصحيح في الاماكن المكروهة بل حكم الشهيد رحمه الله بالحنث
مع نذر الترك بمجرد الدخول فيها صحيحا مع عدم ايقاع الصلوة فيها قلنا الاعادة لغة عبارة عن العود والمفهوم منها عدم ايقاع الصلوة فيها
فعل المعاد ثانيا بعد فعله اولا ولو بالاتيان ببعض اجزائه بحيث لو تم اليها الباقي كانت صلوة فاذا اتى بالتكبير ثم
تكلم عامدا انما يصح ان يقال اعد صلوتك اذا كان ما اتى به مصداقا للصلوة ولو مع الاتيان ببعض اجزائه كما هو
ولم يجز ما فعله عن مصادفته او لوحظ جميع المصداقية لا يصح ان يقال اعد صلوتك كما يقال اعد ذكرك اذا
ذكرها كلا وطول بذكرها او ذكر [illegible] احكام يصح ان يقال اعد ذكرك ولو كان ذكره [illegible] لا يقصد ذكره
[illegible] سهوا فلو لم يكن ما اتى به صلوة كلا او بعضا منها الواقعة على ما فعل لم يصح ان يقال اعد صلوتك فجزاء بناء
بعض الاجزاء بنحو مخصوص لا يصحح صدق الاعادة لو لم يكن ما فعله على ما فعله بنفسه او مع الاتيان بالباقي
مصداقا والحاصل صدق الاعادة المتعلقة باسم شيء فرع على كون الاول مصداقا لذلك الاسم ولو لم يكن
كذلك لما صح اطلاق الاعادة [illegible] بخلاف الاصل [illegible] الاطلاق مع [illegible] ثبت الاحقية [illegible]
من صدق الاعادة مع كون ما اتى به اولا مصداقا ولو على القول بالاعم كما اذا اتى بالتكبير فانه يصح ان يقال اعد
صلوتك مع عدم صدق الصلوة عليها بمجرد الاتيان بالتكبير بقصد الصلوة ان لم يصدق عليها
فقط الصلوة يصدق عليها مع الاتيان بجملة من الاجزاء الاخر ولو كانت مشتملة على بعض الموانع وذلك كاف
في صدق الاعادة [illegible] بخلاف ما اذا لم يصدق عليها ولو مع الاتيان بجزئها فانه لا يصح الاطلاق
الا على وجه المجاز فاطلاق الاعادة في الاخبار وكلمات الاصحاب عند عروض ما يفسدها ظاهر في كون الالفاظ
موضوعة للاعم ومنه يعلم الحال فيما شاع بين الخاصة والعامة من الحكم ببطلان العبادة الصحيحة والحكم عند حصول
ما يفسدها فانه ظاهر في كونها موضوعة للاعم لوضوح بطلان الحكم ببطلان العبادة الصحيحة والحكم بفسادها و
التزام التجوز في تلك الاطلاقات [illegible] خلاف الاصل والظاهر وبعيد جدا [illegible]
الاصحاب النهي عن جملة من العبادات ولو كانت موضوعة للصحيحة لما صح تعلق النهي بها او عدم دلالة النهي
على الفساد بل دلالتها على الصحة بمقتضى المادة كما عن ابي حنيفة [illegible] لتعلق النهي بمسمى اللفظ الذي هو
الصحيح فيكون الاتيان به صحيحا بمقتضى المادة محرما [illegible] بمقتضى المادة والقول بان [illegible] على وجه امكان
وقوعه منه وهو ممنوع مدفوع بما هو [illegible] من عدم جواز تعلق النهي بغير المقدور كما لا يصح تعلق الامر [illegible]
على ذكر كالكون في المكان [illegible] لا يصح [illegible] ونحو ذلك فتعلق النهي بها دليل
على امكان وقوعها والتزام التجوز في مادة النهي [illegible] التزام [illegible]

عرفه

ضرورة مع غاية بعد ارتكاب [illegible] في جميع تلك الاستعمالات بل يكاد يقطع بفساده سيما مع عدم قيام دليل على الوضع
للصحيحة يبعث على ذلك وعلى فرض قيامه فلا ريب في كون الجري على الظاهر في كون الاستعمالات الشائعة الظهور
فهو بالترجيح اولى وكلامه النهي عن الصحيحة خلاف ما اجمع اصحابنا بالفرق بين ما يفسد بالنهي ويتحصل
الاتيان به صحيحا من جهة تعلق النهي وما كان فاسدا قبله ومستحيلا قبل تعلقه بها لا يصح تعلق التحريم
انما هو الثاني دون الاول لكون الفساد فاسدا ناشيا عن النهي فلا مانع من صحته قبله وما عن بعض من الاول فلا دلالة على
للنواهي المذكورة على الوضع للاثم فان قيل ان الصحيح والفاسد من الامور [illegible] التي لا تختلف مع العلم والجهل
فالنهي كاشف عن فساد الفعل لا انه يحصل له فاذا كان فاسدا قبل النهي فلا يصح تعلق النهي به فلا فرق بين
القسمين قلنا الاحكام الشرعية انما يتبع الادلة المنصوبة عليها من الشارع فقبل النهي كانت محكوما بصحتها
في الشريعة نظرا الى اطلاق الاوامر بعد ثبوت الماهية في الادلة الشرعية وانما يحكم بفسادها من جهة تعلق
النهي بها فالقاضي بفسادها انما هو النهي ويشكل بان المفروض كون النهي المتعلق بذلك للتحريم والمفروض تحقق
وقوع ذلك المحرم في الخارج بحسب الواقع سواء نهى عنه الشارع ام لا فيكون الحكم محرما هنا فلا فائدة اذن في
النهي سوى اعلام المكلف بذلك من تعلق النهي به فلا يكون النهي الا ارشاديا محضا ويمكن دفعه بالفرق
بين انطباق الفعل بحسب حصول الفعل [illegible] ابقائه ووقوعه بحسب الواقع [illegible] ان هناك حصولا
للطبيعة في ضمن الفرد بحسب الواقع ولحاظا من الفاعل لايجادها في ضمنه وهو لا يستلزم الحصول بحسب الواقع
فان قلنا لا اصالة في الاتيان به في ضمن ما هو [illegible] بحسب الواقع كان هناك حصول لتلك الطبيعة
بحسب الواقع والا فلا فالمنهي عنه في المقام انما هو الثاني دون الاول كما ان الواجب قبل تعلق النهي هو الفعل
الملحوظ [illegible] العبادة المخصوصة فكذا هو المحرم بعد تعلق النهي به الا انه يلزم الفساد في الثاني لخروجه
عن كونه مصداقا لتلك الطبيعة بحسب الواقع وهو امر اخر لا مدخل له باستعمال اللفظ فيه حتى يلزم استعماله في غير
ما وضع له وعندنا ان محصل الجواب ان الالفاظ المذكورة على القول بالصحة موضوعة للصحيح بحسب الظاهر [illegible]
ظواهر الادلة لا بحسب الواقع والمنهي عنه قبل النهي كان صحيحا بمقتضى ظواهر الادلة ومصداقا لها وان لم
يكن مصداقا لها بحسب الواقع وقد استعمل اللفظ فيه وتعلق النهي به غاية الامر انه لزم من تعلقه فساده
[illegible] على كونه مصداقا فلا يلزم منه استعمال اللفظ في غير الصحيحة كما هو مراد المستدل وذلك فاسد من
وجهين احدهما انه خلاف ظاهر كلام القائلين بالصحة وخلاف مقتضى اكثر ادلتهم لو لم نقل كلها وخلاف
التحقيق كما سبق وثانيهما انا لو سلمنا ذلك لا يتم ايضا لان ظاهر الكلام وجود الوصف العنواني حال ثبوت
النهي وتعلقه بالفعل فقول القائل لا تشرب الخمر ظاهر في وجود وصف الشرب حال النهي بل حال الفعل
اما التحريم [illegible] ولو كان الوصف العنواني قبل النهي لما كان النهي متعلقا بذي الوصف ولما كان الوصف

فان ما كان مستحيلا قبله الخ

العنوان وصفا عنوانيا بل لو لم يكن الفعل حال اتيان الفاعل به متصفا بذلك الوصف لما كان الفاعل مرتكبا للمنهي عنه
وعاصيا والكل باطل وبالجملة فالظاهر من النواهي المتعلقة بالعبادات وجودها حال النهي وبعده وصدق الاسم
ووجودها مع النهي وقبله وبعده على نحو الحقيقة ولا يصح ذلك الا على القول بالاعم وهو المطلوب والاحتياج
الى التطويل وتجشم الرجوع الى العرف في امثال المقامات في جميع الحالات واجيب ايضا بان تعلق النهي في النواهي — لا يحتاج
حملها على ارادة الفساد دون التحريم لما ذكر من امتناع حصول الصحيحة فالمقصود من تلك النواهي الكاشفة على
فساد تلك الاعمال اللازم من ذلك النهي على عدم مطلوبيتها ولذا ذكروا في كلام الشارع بيان الموانع عن الصحة
بالنواهي في العبادات والمعاملات على نحو بيان الاجزاء والشرائط بالاوامر والظاهر انه طريقة جارية في مخاطبات
العرف ايضا في امثال تلك المقامات فافاد تلك النواهي عدم حصول تلك الطبائع المقررة في ضمن ما تعلق النهي به
فالالفاظ المذكورة مستعملة في خصوص الصحيحة من غير حاجة الى صرفها وتقييم الاثبات بالمتعلق النهي الا انا
نخص جهة الصحة البتة خاصة وقد يجاب ايضا بالتزام التجوز في الالفاظ المذكورة المتعلقة للنهي نظرا الى ان
تعلق النهي بها قرينة على اطلاقها على الفاسدة واستبعاد التجوز في تلك الاستعمالات مع ... سيما مع انهما
القرينة وعدم شيوع استعمالها كذلك لورودها في موارد مخصوصة وكان مستندا الى الاصل في دفع التجوز
في تلك الاستعمالات المذكورة موهون بعدم جواز اثبات الاوضاع التوقيفية بمثل تلك الاصول بل غاية ما يكون
انه يوقع بلزوم التجوز على القول بالاعم ايضا لتبادر الصحيحة منها او من جهة الاطلاق فالالتزام بالخروج عن
الاطلاق حاصل على القول المذكور ايضا ومنها ان كلمتها خلاف ظاهر النواهي والظاهر هو المتبع واذا كان الالتزام
بالتجوز في النواهي او في الالفاظ المذكورة مخالفا للظاهر كان محتاجا الى الدليل ومع عدمه كما هنا كان باطلا
وعدم جواز اثبات الاوضاع بالاصول انما كانت حيث الظواهر لا وجه لكون الاصل ... والحاصل انه لا ريب في
ظهور النواهي عرفا في صحة اطلاق تلك الالفاظ على الفاسدة على وجه الحقيقة ولا ريب في حجية ذلك الظهور
في اثبات الوضع لحصول الظن به وهو حجة فيه كما سيأتي ان شاء الله ولزوم التجوز على القول بالاعم بناء على
تبادر الصحيحة منه تبادرا اطلاقيا ... ليس بضرر كما لا يخفى والخروج عن الظاهر انما هو في محل المنع لما عرفت
من تبادر الاعم منها عند الاطلاق وعدم القرينة ومنها انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم الالتزام اما
بالاشتراك في لفظ الصلوة مثلا من القول باختصاص كل واحدة من الصور ويكون غيرها من سائر صورها
غير مندرجة فيها الا انها تنوب منابها وتقوم مقامها في اسقاط التكليف بها او القول بثبوت ماهيات
متعددة متباينة لها فوق حد الاحصاء والتالي بقسميه باطل اما الملازمة فلان الصلوة الصحيحة تختلف
باختلاف الاحوال من الحضر والسفر والامن والخوف والصحة والمرض والاختيار والاضطرار والغفلة
والسهو والشعور وغيرها فان الصلوة الخمسة ... بعضها مخالف لبعض في الماهية وهي

برها

لغيرها وكل غيرها فلابد اما ان يقول يكون لفظ الصلوة موضوعة لواحدة منها ويكون ما عداها خارجة او
يقول بوضعه لكل واحدة منها بالاشتراك اللفظي فيلزم وجود ماهيات متعددة له في حد الاحصاء
واما بطلان التالي فهي غاية الوضوح لما عرفت بقسميه لاتفاقهم فضلا عن كون الوضع لماهيات متعددة
كذلك خارج عن الطريقة الدائرة في الاوضاع اذ لا يوجد لفظ مثلها في الالفاظ الموضوعة ولا يلزم شيء
من الامرين على القول بالاعم اذ الالفاظ المشار اليها على القول المذكور موضوعة لما يقبل الصحة والفساد
والزيادة والنقصان ولا شك يتفاوت فيه الحال ولا يرد عليه الاشكال ولو سلم ان من يقول بوضعها
للاركان يرد عليه هذا الاشكال ايضا لاختلافها باختلاف الاحوال اذ الركوع في حال القيام والقعود
وعدم المانع هو الانحناء المخصوص وفي غيرها قد يكون اقل منه وقد يكون هو الايماء بالرأس او العينين
او العين الواحدة وكذا السجود واما القيام فانه قد يعتبر وقد لا يعتبر وكذا التكبير وفي حال الاختيار ايضا
يختلف الاركان باختلاف الصلوات فلابد اما القول بالوضع للبعض دون البعض او بالوضع للكل
فيلزم احد المحذورين قلنا نحن لا نقول بكون الماهية هي الاركان بل ما يسمى في العرف صلوة مثلا وهو
القدر المشترك بين تلك الماهيات المختلفة فلو صلى حال الاختيار صلوة الاضطرار يصدق الصلوة
وان كانت فاسدة لانه التكبيرات الاربع انما صلوة بمعنى القادر المتمكن من الصلوة لا يسمى صلوة
عند المتشرعة قطعا بخلاف ما اذا وقعت في محلها فلو كان موضوعا للاعم لزم صدقه في الحالين لانا نقول نمنع
عدم الصدق لعدم صحة ان يقال انه اذا اتى بالتكبيرات الاربع بقصد الصلوة وايقاعها في حال التمكن و
الاختيار انه ما صلى بل يقال انه صلى صلوة فاسدة وانه اتى بالصلوة الفاسدة الا ترى ان الحائض اذا صلت
لم يعين الا من حيث يقال ... بالصلوة التامة ومع ذلك ان صلوة على النحو الذي كان يأتي به
قبل حصوله لا يصح ان يقال انها لا تصلي بل يقال انها صلت ولكن صلوة فاسدة ولو قيل ان القائل بالصحيح
يمكنه ان لا يلتزم باحد الامرين ويقول بان الموضوع له هو ما يقول به القائل بالاعم مع كونه حسنة مقربة
الى الشارع وهذا المعنى مشترك بين الافراد الصحيحة مع اختلافها بالانحاء المتعددة ولا يوجد في الفاسدة
فان الصلوة المقصورة انما تكون حسنة مقربة حال عدم القصر فتكون صحيحة ح وفي غيره تكون فاسدة
فلا تكون مختلفة في الماهية وكذا صلوة الاشارة حال الاضطرار حسنة مقربة دون غيرها فلا خلل على الاول
في الماهية دون الثاني وهكذا فلا يلزم على القائلين بالصحيح القول بالماهيات المتعددة مثل الصلوة الظهر
او القول بمجازيته في الواحدة منها بل يمكنهم القول بوضعها للقدر المشترك بين الافراد الصحيحة دون
الفاسدة وهو تام بل ما هو اوسع من القائلين بالاعم فانه يمكنهم تحصيل القدر الجامع بين الافراد
الصحيحة كما عرفت بخلاف القائلين بالاعم فان تحصيل القدر الجامع بين الافراد الصحيحة والفاسدة ...

الصحيح لا دوران الصدق مع الصحيح في كثير من الافراد بحيث اذا انتفى الصحيح انتفى الصدق قلنا
لا يمكن على القول بالصحيح تحصيل ما يكون صحيحا وقدرا مشتركا بين الافراد الصحيحة دون الفاسدة مثلا
صلوة المسافر صحيحة في حال السفر وباطلة في الحضر وعدم الخوف وليس قدر مشترك بين صلوة السفر
والحضر يكون متصفا بالصحة اذ الموصوف بالصحيح هو المعنى لا المطلق والمعنى ليس موجودا في صلوة
الحضر لان الصحيح عبارة عن موافقة الامر والصحيح هو الموافق للامر وليس المطلق ولو فرض المعنى موافقا
للامر فلا يكون صحيحا بل المعنى هو الموافق له ولكنه لا يكون مشتركا بين المعنى آ بل منهم لغيره فصلوة
الصحيح القادر على القيام وسائر ما اعتبر فيها وصلوة العاجز عنه مختلفتان في الكيفية ففي الاولى يجب القيام
ويبطل بتركه وفي الثانية لا يجب ويبطل بفعله وكذا سائر ما تختلفان فيه وليس بين القيام وعدمه قدر
مشترك يكون لفظ الصلوة موضوعا له ويكون هو صحيحا اذ لو جعل في الكل غير القيام مما يعتبر فيهما معا من
الاقوال والافعال والهيئات مع كونها حسنة مقربة مطلوبة نقول لا شك في كونها حسنة مقربة مطلوبة في
ضمن المعنيين ومعا لهما وصحيحة من حيث الجزئية حال كونها في ضمنها لكن ليست معروضة للصحة التي كلامنا
فيها وموصوفة بها فان المراد منها كما عرفت موافقة الامر الاصلي المتعلق بالصلوة لا التبعي المتعلق بالاجزاء
ولا شك انها ليست موافقة للامر الاصلي ولا هو متعلقا بها بل هو متعلق بالمعنى وهو يكون موصوفا بالصحيح
بهذا المعنى ويتفرع على القائلون بالصحيح يقولون بان الموضوع له للفظ الصلوة مثلا ما احدثه الشارع
واخترعه وامر به ولا شك ان القدر المشترك بين الافراد الصحيحة لا يكون كذلك بل هو بعض ما احدثه واخترعه
وبعض المامور به وبعض الصلوة الصحيحة ويخالف لمذهب الفريقين ولا يابى عن الاخلال فان مقتضى
الجميع او الاكثر كون المامور به والموصوف بالصحيح وما يحصل به الامتثال موضوعا له للالفاظ المتنازع
فيها وما ذكره القائل المذكور ليس كذلك وانه اراد هذا القائل احداث هذا القول عوادا عن ذلك المحذور
فهو قول اخر وليس قولا بالوضع للصحيح لا يقال ما ذكره وان كان مخالفا لقول الصحيحيين ولا يثبت به القائل
بالصحيح لكنه يوجب عدم تمامية الدليل على بطلان القول بالوضع للصحيح ويرد هذا الحجر عليه لانه
القول بالاعم من الفاسد لجواز وضع اللفظ لما ذكره القائل لانا نقول يكفي في بطلانه مخالفته لاتفاق
الفريقين ومع ذلك لا يتم ايضا اذ المعنى الذي يعتبر مع الماهية جزءا يجتمع مع الفاسد ان كان هو الصحيح
من حيث الجزئية فهو موجود في جملة من الافراد الفاسدة ايضا اذ تلك الاجزاء صحيحة من حيث هي اجزاء
ولو كانت فاسدة من حيث عدم موافقتها للامر بالكل وان كان هو الصحيح من حيث الامر بالكل فيمنع حصوله
في بعض الاجزاء الذي هو المعنى المشترك وان كان هو المحبوب والمقرب فهذا ايضا قد يوجد ان في
بعض الافراد الفاسدة والحاصل ليس بين الافراد الصحيحة قدر مشترك يختص بها يكون هو الموضوع له

ويني

ولو قيل انه يمكن ان يكون هو معنى الصحيح فلفظ الصلوة موضوع لما يدل عليه الصلوة الصحيحة وهو القدر
المشترك المختص بتلك الافراد قلت لا شك ولا شبهة في وجود معنى الصحيح من مفهوم الصلوة ومنافاته
ان القائل بالصحيح ايضا قائل به اذ لا ريب في عدم الفرق بين الصلوة وغيرها من الافعال في عدم دخول
وصف الصحة والفساد فيما وضع له لفظها بل وصف الصحة من لوازم المعنى عند ذلك القائل ايضا ولو فرض
ان قائلا يقول بدخول الوصف المذكور في المعنى والمفهوم فلا ريب في بطلانه عند اهل الشرع فانه عندهم
من عوارض الافعال الشرعية كسائر اركانها واجزائها فلا بد ان يكون المعنى عند القائل بالصحيح جملة من الاجزاء
والشرائط التي هي معروض الصحيح ولا شك في اختلافها اختلافا شديدا فيلزم القول بالماهيات المتعددة
كما مر فان قيل ما ذكرتم انما يتم لو كان المراد بالصحيح الماهية المستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط الواقعية وليس كذلك
بل المراد هو الماهية المخترعة المركبة من اجزاء وشرائط معهودة لا يعينها القائل لمطلوبيته التي هي الصحيح
بالنسبة الى اتيان المكلف يكون بمعنى موافقته ما اتى به لامر الشارع وبالنسبة الى العبادة يكون بمعنى كونها
مطلوبة للشارع والقائل بالصحيح يقول بالمعنى الثاني لا يترتب عليه المفسدة المذكورة وليس له الا كون من حيث جزء الخ
مفهوم الصحيح داخلا في الماهية الموضوع لها بجزئيته حتى يرد انا لا نتبادر من تلك الالفاظ بل
يعني ان الموضوع له ماهية لو تحققت في الخارج واتى بها المكلف عرض لها الصحيح بالمعنى المذكور وحينئذ
استلزام الماهية للصحيح بكون داخلا في الماهية ومعنى الصحيح خارج عنها قلنا ان اراد بالحيثية
المذكورة كون الماهية مامورا بها ومتعلقة لامر الشارع فلا شك في فساده فان الصلوة انما تصير متعلقة
للامر بقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية واخذ الحيثية المذكورة في المفهوم يستلزم لكونها مامورا بها قبل تعلق
الامر فيلزم كون الامر المتعلق بها للتأكيد او للاعلام بكونها مامورا بها وكلاهما قطعي البطلان وان اراد بها
كونها قابلا لتعلق الامر بها يعني كونه يتعلق الامر بها ممكن فهو جامع مع الفساد ولا ينافيه لانه الا مكان
لا يستلزم الفعلية ولا ينافيه العدم وبالجملة ليس بين الافراد الصحيحة قدر مشترك يختص بها ولا يصدق
على الفاسد الا ان يجعل بعض الاوصاف العارضة لها خارجا داخلا في الماهية نحو كان
وصفا لها لو كانت موضوعة لخصوص الصحيح لما صح تعلق الطلب بشيء من العبادات معلقا على
اساميها والتالي باطل لظاهر الفساد بيان الملازمة ان الالفاظ المذكورة حينئذ تنصيصها على مطلوبيتها
مع قطع النظر عن تعلق صيغ الطلب بها اذ المفروض دلالتها على الفعل الصحيح وهو لا يكون الا مطلوبا
فلا يحصل من تعلق الطلب بها فائدة جديدة ويكون بمنزلة ان يقول اريد منك الفعل الذي هو مراد
واجب او لا بان هناك فرقا بينا بين دلالة الالفاظ المفردة على معانيها ودلالة المركبات على وقوع
الطلب فانه غاية ما يستفاد من المفردات احضار مداليلها المعنية بكونها مطلوبة واما كون ذلك

الطلب حاصلا بطلب الواقع فلا ظهور لكون ذلك معنى حقيقيا لا يدل المفرد عليه مثلا لفظ الصوم اسم
للامساك المعروف المطلوب لله تعالى فغاية ما يستفاد من لفظه احضار المعنى المذكور ببال السامع واما ان
ذلك المعنى امر متحقق في الواقع قد تعلق طلب الشارع به فلا دلالة له فيه عليه والمستفاد من تعلق الطلب بها
هو المعنى الاخير فلا تكرار نعم لو قال الشارع ان الصوم ثابت في الشريعة افاد الحمول المذكور وكونه مطلوبا
للشارع ولا افادة فيه بل انما يحسب متفاهم العرف كما لا دلالة عليه وهو مما يوهن القول المذكور وثانيا ان تلك
الاوامر هي الدالة على كون تلك الاعمال عبادة مطلوبة للشارع فيعلم بذلك كون تلك الالفاظ مستعملة في تلك
العبادات فلولا ما دل على مطلوبيتها لما علم كون تلك الالفاظ من اسامي العبادات او ان مدلولها من الامور
الواجبة فغاية الامر ان يكون مؤكدا انه بعد تعلق الطلب بها او معرفة كون تلك الافعال عبادة يمكن الرجوع
فيه في استعماله مطلوبة من مجرد اللفظ واين ذلك من عدم صحة تعلق الامر بها كما هو المدعى هنا
بالنسبة الى الاوامر الابتدائية التي يستفاد منها اصل المطلوبية واما الاوامر المتكررة الواردة بعد معرفة كون تلك
الافعال عبادة مطلوبة فيحمل فيهما لا مانع في ورودها فانها كالامر بالطاعة مع ان الطاعة فيها بواجب ايجاد
الفعل هو موافقة الامر غاية الامر ان يكون مؤكدا وهي انما يستفيد لاجل ذلك وثالثا ان تعلق الامر بها بحسب
كون ما تعلق به واجبا ان كان الامر ايجابيا او مندوبا ان كان ندبيا وذلك لا يستفاد من مجرد ملاحظة الالفاظ
المذكورة فانها تدل على المطلوبية في الجملة الاعم من الوجوب والندب وقد يتأتى في سبيان غاية ما يحتج به من خلال
كون تعلق الامر الايجابي او الندبي مقيدا بما اذا كان الاتيان بالفعل على المطلوب به ما تم من الوجهين وقد وقع كثيرا في الادلة
الشرعية وفي الجميع نظرا ما في الاول فلان الالفاظ المذكورة على ذلك القول موضوعة لما يكون مطلوبا في
الواقع ونفس الامر فاذا اطلقت على شي يدل على كونه مطلوبا واذا جعلت متعلقة للامر يدل على طلبها كان مطلوبا
فيلزم التكرار في قولنا اقم الصلاة مفاده اقم هذا الفعل الذي هو مطلوب اذ لو لم يكن مطلوبا قبل ذلك الطلب
لما كان ذلك صلاة فكان اطلاق الصلاة عليه مجازا من باب المشارفة وهو مقطوع بفساده وحصول المطلوبية
بهذا الطلب لا يصحح الاطلاق المذكور وجعل ذلك اللفظ متعلقا له بل تحصيل الفعل المذكور صفة المطلوبية بعد
التعلق مع توقف التعلق على كونه متصفا بالوصف المذكور قبله فلا يصح الاطلاق حال التعلق ولا يكفي مجرد
التصور بل لا بد من التحقق نعم في الالفاظ المفردة في غير حال التركيب لا يحصل الا مجرد التصور لعدم الاطلاق
على ذات معينة ولبي الكلام مبنيا في حال التركيب ومنه يظهر فساد الوجه الثاني ايضا واما في الثالث فلان
عدم تماميته فيما يدل على مطلق الطلب بكيفية مع انه لا ينهض في غيره ايضا فان الاوامر الابتدائية المقصودة
منها بيان الطلب والخصوصية لا الثاني فقط فالتكرار لازم بل يلزم كونها مطلوبة قبلها وكون الاوامر بالنسبة الى
الطلب تأكيدية مع بطلانه قطعا ومنها انها لو كانت لخصوص الصحيح لزم دخول الصحة في مفاهيمها وهو بين

الفساد

لظهور كونها من عوارض وجودها في الخارج وفيه انه يجوز ان تكون موضوعة لما يتصف بالصحة لو وجد
في الخارج كلا للموصوف مع الوصف ولا بشرط الوصف فلا يلزم دخول وصف الصحة في مفاهيمها لا جزءا ولا شرطا
ومنها انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم دخول الشرائط في مفاهيمها لامتناع الجميع في مفاهيمها فلم يبق
فرق بين الجزء والشرط وهو باطل بالاجماع وفيه ان اعتبار شي في الماهية اما ان يعتبر على وجه الجزئية واما ان يعتبر
على وجه الشرطية والصفة واحدهما غير الاخر بان في الثاني الشرط والقيد خارج والتقييد داخل بخلاف الاول
فان الشي الذي قد اعتبر جزءا بنفسه داخل في الماهية وبالجملة فساد الحجة ظاهر ثم انه قد ايد في القوانين القول
بالاعم بامور منها اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلاة ما تبطل بزيادتها عمدا وسهوا ومن البين انه لا يمكن
زيادة الركوع مثلا بعد الاعتبار الاول ولا ريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا حقيقة لا صورة الركوع
لوضوح عدم بطلان الصلاة بايجاد الصورة كمن انحنى بعد الركوع لاخذ شي من الارض ورد بان
للهوي الى السجود او مع [illegible]
ذلك ليس من محل البحث في شي فان الركوع مثلا من الالفاظ اللغوية وليس من الحقائق الشرعية ولو سلم
كون الاركان المذكورة فليست الالفاظ المذكورة من اسامي العبادات وانما هي اسامي لاجزاء العبادة
ومن البين انه لا يتعلق هناك امر بالخصوص حتى يعتبر فيه الصحة والفساد واعتبار الامر المتعلق بالكل
في اوضاع تلك الاجزاء مما يستبعد جدا ومع الغض عنه وعدم اعتباره في محل البحث لوضوح الفرق فيه
ان الركوع في اللغة مطلق الانحناء وفي الشرع انحناء خاص وكذلك السجود لغة مطلق الخضوع
ومنه قوله تعالى ولله يسجد من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر الاية وفي الشرع وضع الجبهة
على الارض ونحوها فالظاهر كونهما من الحقائق الشرعية ومن العبادات في الصلاة وبانى فيهما الصحيح و
الفاسد وانكار شك في فسادهما لو اتى بهما بقصد الرياء او بدون قصد القربة والمنع ليس في محله واذا
كان لفظهما كالحقائق الشرعية وبانى فيها الصحيح والفاسد وكان من العبادات كان تسمة الخلاف في
المتنازع بل ولو لم يكونا من العبادات ايضا لما عرفت من عدم اختصاص النزاع بالعبادات بل في الالفاظ التي
ثبت استعمالها في كلام الشارع في المعاني الجديدة ولا شك في كونهما منها ولو كان النزاع في الفاظ العبادات
فالظاهر عدم الفرق ومنها ما رواه الكليني في الصحيح على الصحيح عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر عليه السلام
قال بني الاسلام على خمس على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشي كما نودي بالولاية
فاخذ الناس بالاربع وتركوا هذه يعني الولاية فان من الظاهر الواضح ان المراد من الاربع هو الاربع من
الجمع والمتفق ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على
هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح
والاكتفاء في التسمية كما يشير اليه من ان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا وعبادة فسادها انهم

من جهة انتفاء شرط الولاية او غيره من قبيل بعض الاجزاء والشرائط لا تقتضي بطلان اخذهم بتلك العبادات
فانهم اخذوا بها على حسب معتقدهم وان اخطأوا في كيفية ادائها ولا كلام لنا في صحة ما اخذهم بها على ان يدل
على ذلك بل نقول ان الظاهر من الرواية ارادة خصوص الصحيح لوضوح عدم بناء الاسلام على الفاسد اذ
هو من الامور المحرمة التي نهي عنها في الشريعة وارادة ما هو اعم وقوعها فكيف يصح القول بابتناء الاسلام عليها
فذلك من اقوى الشواهد على ارادة الصحيح منها حيث انه لنا بعد القول بوضعها للصحيحة اولى لا يخفى
ومنها انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث
بفعلها وبناؤهم على ذلك الحكم لانه يلزم من ثبوت اليمين هو نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا
عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد مع كونها فاسدة يستلزم عدم تعلق اليمين بها اذ المفروض تعلقها
بالصحيح ويلزم حينئذ انه لا يتحقق الحنث بفعلها لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة
الصحيحة لولا اليمين لا يصح لها صحيح في نفسه لا ترى كما هو المدعى ان مبنى الكلام المذكور على لزوم استعمال
الصلوة في المقام في الاعم لعدم امكان ارادة الصحيح والا لزم الفساد المذكور حيث يرد عليه انه لا تنقض
بما اذا حلف ان يصلي صلوة واجبا ومندوبة في الحمام لو نهي الواضح عدم شمول الواجب والمندوب
بل فيهما لو نذر ان لا يصلي صلوة صحيحة منه الآن فيقل بصحة صلوته بعد ذلك وعلم انعقاد النذر فهو مما لا وجه
له على انه جار في نذر المطلق ايضا فلا مانع اذن من التزام القائل بوضعها للصحيح بذلك وان قيل بعدم صحتها
نظرا الى انعقاد النذر فكيف يتحقق الحنث مع ان الواقع ليس من افراد المحلوف على تركه وثانيا ان متعلق الحلف
في المقام ليس هو كلام من الفاسد بل الصحيح خاصة ولفظ مستعمل الا في ذلك وفرق بين الفساد
الحاصل قبل النذر والحاصل به فلفظ الصلوة في المثال المفروض قد استعملت في الصحيح الجامع لجميع
الاجزاء والشرائط الا انها لزمها الفساد بعد تعلق النذر وانعقاده ونظير ذلك انه لو نذر ترك المكروه
في يوم معلوم او حلف على ترك المباح فيهما انه يحنث قطعا بالاتيان بذلك مكروه او مباح قبل النذر والحلف
مع ان الماتي به ليس من المكروه والمباح ولا تجوز في لفظ المكروه ولا المباح المتعلق للنذر والحلف
فكذا الحال في المقام ومن التأمل في ذلك يتضح حقيقة الحال في العبادات المتعلقة للنهي بحسب طرو الاشتغال
البراء اقول ما ذكره المورد حسن جيد الا ان فساد العبادة المتعلقة للنذر والحلف لاجل ذلك اول
الكلام بل لا يبعد ان يقال بعدم صحتها بناء على جواز اجتماع الامر والنهي عقلا ولو فيما اذا كان بينهما عموم مطلق
وان قلنا بعدم الاجتماع عرفا في الصورة المفروضة كما هو الحق ولا فهم في المقام بحسب العرف
ايضا فلا وجه لحكمه بعد تعلق النذر او الحلف كما فعله المؤيد وسلمه المورد والعجب من المؤيد مع
تصريحه بجواز الاجتماع سلم الفساد هنا لكن لما كان المورد مذهبه عدم جواز الاجتماع ولو في العمومين

من وجه فلا ضير في قبولها الفساد فما ذكر لا تاييد فيه اصلا ومنها انه يلزم على القول بكونها
اسامي للصحيحة ان يفتش من احوال المصلي اذا نذر ان يعطيه شيئا ليعلم صحة صلوته بحسب
نفس الامر حتى يحكم ببرائة ذمة الناذر والاخذ بما ثم حمل فعل المسلم على الصحة غير متجه في المقام
اذ اقصى ما يقتضيه هو حمله على الصحيح عنده وهو مما يختلف باختلاف الاراء فقضيته الاصل
المذكور عدم تعمد الاتيان بالفاسد بل عدم ايقاعه لما يعتقد افساده ولو على سبيل السهو واما
اتيانه بما يحكم الناذر بصحته مثلا اذا رأى رجلا صالحا يصلي صلوة جامعة لجميع الاركان والواجبات
لكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجبائر من غير وضوء لفتواه او فتوى مجتهده بالاكتفاء به فليس له
الاجتزاء بذلك في حكمه باداء الصلوة حقيقة اذ ذاك الناذر بطلان الصلوة الواقعة كك وهكذا الحال
في ساير الاختلافات الواقعة في الاجزاء والشرائط واما بطلان اللازم فلانا لم نقف الى الان على من التزم
بهذه التفحصات والتدقيقات وقال بتوقف البراءة عليها وانما يكتفون باعطاء من ظاهره الاهل وليس ذلك
الا لاجل كونها اسامي للاعم لصدق الصلوة حينئذ على فعله قطعا مع عدم علمه بفساده المانع من اعطائه
فان ذلك هو غاية ما دل الدليل على خروجه من متعلق النذر ولعله لاجل ذلك جرت الطريقة في الاعصار
والامصار على عدم التفحص عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة عند الائتمام به ويكتفون بثبوت
عدالته فلو اذا علموا بحال الفتوى لما عندهم كما اذا اتى بالسورة لذهابه الى عدم وجوبها او توضأ بالماء القليل
الملاقي للنجاسة لحكمه بطهارته لم يجز الاقتداء فانا نعلم بطلان صلوته بحسب الاقتداء به لان الائتمام يحكم
بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانها وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من
جهة الاكتفاء بمسمى الصلوة فلم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم صحتها على
مذهب نفسه كما هو قضية القول بوضعها للصحيحة وحينئذ المنع من الملازمة المذكورة اذ يجوز البناء في ذلك
على تمام الحال قطعا ولو على القول بوضعها للصحيح كيف فلولا ذلك لوجب التفتيش بالنحو المذكور على القولين فيما
لو نذر شيئا لمن يصلي صلوة واجبة او مندوبة ضرورة عدم انصراف الفاسد بنحو منهما مع انا لم نقف على من
يلتزم بذلك الخ ولا هو بفصل بين هذه الصورة وما نحن فيه وليس ذلك الا من جهة الاكتفاء بظاهر فعل المسلم
في الحكم بالصحة كما هو قضية الاصل المقرر والقول بان اقصى ما يقتضيه الاصل المذكور هو الحمل على الصحيح عنده
مدفوع بان الذي يظهر من ملاحظة الطريقة الجارية هو الحمل على الصحيح الواقعي كيف ولولا ذلك لم يحكم بحل المسلمين
سوق لاختلافهم في احكام التذكية الشاملة للجلود وغيرها وكثير من العامة لا يشترطون الاسلام في المذكي و
يحللون ذبائح اهل الكتاب وجماعة منهم يقولون بطهارة جلد الميتة بالدباغ فلو لم نقل باصالة حمل فعل المسلم
على الصحيح الواقعي لم يجز لنا ان نأخذ منهم شيئا من اللحوم والجلود مع عدم علمنا بحقيقة الحال وهو خلاف المقطوع

الجاهلية من لدن اعصار الائمة عليهم السلام بل بعض في الازمنة بالنسبة الى اهل الحق ايضا لاشتباه العوام كثيرا في الاحكام
فيزعمون صحة ما هو فاسد عند الفقهاء العلماء فاذا كان مقلدا لاهل المذكور بعد اعادة الصحيح بزعم القائل وجب الامر
حينئذ ولم يكن الحكم بصحة شيء من العقود والايقاعات ولم يجز اخذ شيء من اللحوم والجلود ولو من اهل الحق الا
بعد التجسس عما يعتقد في ذلك التفحص وهو ما يقتضي الغرور بفساده ومع العجز عن ذلك لا بد عنه من بعض الوجوه
فالاختلافات الحاصل بين العلماء الفرقة وحكم بعضهم بفساد من يزعم الاخر صحته كان في ذلك غاية الامر ابتليكم بصحة
العقود والايقاعات الواقعة على كل من تلك المقامات بالنسبة الى من لا يعلم بالحكم لا يجوز خلال في سائر المقامات
كما اشتبه الطهارة والنجاسة وكثير من الاحكام بها لا اشكال من جهة ما حصل قطعا ثم بعد تسليم ما ذكر نعدم الاكتفاء بالصحيح
عند العامل مجال منع نعم اذا لم يكن مكلفا في حكم الشرع بالعمل بها بان لا يكون شرعها ولو ثانويا في حقه صح ما ذكر للحكم نطيقاه
بفساده شرعا كما في الصلوة المخالفين وان بذلوا جهدهم في تحصيل الحق وقلنا بامكان عدم الوصول الى الحق انه
غاية الامر في عدم الاتيان بما يتعلق بهم من التكاليف الواقعية وذلك لا يقتضي تعلق التكليف الثانوي بالاتيان بها
ونحوه كما هو الحال بالنسبة الى سائر الاديان واما اذا كان مطلوبا بامره في الشرع كما في الاحكام الثابتة باجتهاد
اهل الحق بالنسبة الى ذلك المجتهد ومن يقلده فيه فعدم انه اجزاء اذن في الصلوة مع مخالفته للواقع
محل اشكال لصحتها صلوة شرعا بالنظر الى تكليفه الثانوي في المقطوع من ملاحظة المتقدمين المشهورين
فلا يبعد القول بالصلوة الصحيحة لها كما سيجيء الاشارة اليه ومع الغض عن ذلك فالوجه على ما ذكر اشكل الحال
في ذلك بناء على القول بوضع تلك الالفاظ للاعم انه نظرا الى ان المفهوم عرفا بحسب المقام المفروض هو الصحيح
ولذا حكم بخروجه معلوم الفساد عنه ولو بالنظر الى معتقد الناذر كما اذا عرف منه المخالفة كما وجهه فنقول انه
اذا حكم ههنا بالفعل مع عدم موافقته لمعتقده ولم يكن الخارج يكون ما اتى به موافقا لما يعتقده كلا اماما عالماس ح
بعد فعل المسلم فاسدا بصحته كك لم يكن حكمه اذن بصحة ما اتى به ويكون دائرا بين الوجهين وحكمه
يمكن الحكم بخروجه عن الاشتغال اليقيني بالدفع اليه مع الشك في كونه متعلقا للنذر وكون الواقع اليه اما
المنذور فيحصل صدق اسم الصلوة على ما اتى به لا يقتضي بحكم الصحة ليكون من متعلق النذر والقول بان المقدر
المعلوم خروجه عن المسمى هو ما علم مخالفته لما يعتقده فيبقى غيره مندرجا تحت الاطلاق بين الصحة والفساد
ان الباعث على خروجه فلما نما هو فساده عنده من غير مدخلية لنفس العلم في ذلك وانما العلم طريق اليه
فاذا لم يكن هنا طريق الى ثبوت الفساد لا الصحة وجب الوقف لا الحكم بالصحة فظهر ذلك في قوله ان
ذلك هو غاية ما اجمل الدليل على خروجه عن متعلق النذر وجعله لما ذكر مبني حكمهم بجواز القدوة مع عدم
علمه بموافقته مذهب الامام لمذهبه وكيف على القول بصحة القدوة فجرد صدق اسم الصلوة عليه والمقري
عدم قضاء اصل كالاجزاء بصحته على الوجه المذكور فيكون احتمال فساده في نظر الشرع مكافئا لاحتمال صحته

مجني

من غير فرق مع وضوح اعتبار صحة صلوة الامام ولو في ظاهر الشرع في صحة الايتمام فالوجه في حكمهم بالجواز
المذكور مع عدم العلم بالموافقة هو اصالة الحمل فعل المسلم على الصحة الواقعية فيكون موافقا لمذهبه
صحيحا في نفس الامر هذا والقول بكون الالفاظ المذكورة موضوعة للصحيح الجامع للاجزاء والشرائط
الخالي عن الموانع ايضا وجوه منها التبادر فان اسامي العبادات كالصلوة والصيام والزكوة والوضوء والغسل
والتيمم وغيرها اذا اطلقت عند المتشرعة انصرفت الى الصحيح الا ترى انك اذا قلت صليت الصبح او صمت الجمعة
او توضأت او اغتسلت لم ينصرف الا الى الصحيح من تلك الاعمال ولم يفهم منها في عرف المتشرعة الا ذلك
تلك الالفاظ لا ينصرف الا الى الصحيح ولا يحمل على الفاسد الا بالقرينة كما هو واضح من ملاحظة الاطلاقات
الدائرة وفي ذلك من اقوى الامارات على كونها حقيقة في الاول مجازا في الثاني ومما يوضح ذلك ان المتشرعة
انما يحكمون بكون الصلوة وغيرها من الالفاظ المذكورة عبارة عن الامور الراجحة والعبادات المطلوبة ...
ويجعلون اسامي لطبايع الطاعة والمعصية فقد تكون طاعة وقد تكون معصية بل الاغلب منها المعصية بل لا يحكى
عنها فهم من الطاعات اصلا لا تتعلق الامر بما هو مفهوم الصلوة مثلا وانما تعلق ببعض انواعها خاصة
وكان هذا من الفاسد بعد الرجوع الى المتشرعة انهم لا يعرفون الصلوة والزكوة ونحوهما الا من الطاعات والعبادات
وبيانه كما يتبادر من الامثلة المذكورة الصحيح كذلك يتبادر من قولهم ما صلى الصبح ولم يصم الجمعة
وما توضأت وما اغتسلت وما زكيت وما حج الى غير ذلك الا الصحيح ولذا يفهم منها عرفا انه ما فعل هذه الا فعال
الصحيح لا الفاسد ويكشف ذلك عن كون التبادر المذكور في طرف الاثبات من جهة الوضع بل لا
من جهة الاطلاق او لاجل ظهوره وكون الغرض من الاتيان بالعبادة الاتيان بالصحيح ويظهر ان ما فعله
هو الصحيح وهذا هو الظاهر ولذا لا يفهم من قولهم صلى زيد او صام او حج او زكى الاخبار بصدور الفعل
الصحيح منه وكثيرا ما يقول هذه الاخبار وهو شاك في صحة هذه الافعال وفسادها ولو كان التبادر لاجل
الوضع لاطراد في الجميع ولم يفد فيتبين انه لا يتبادر من لفظ الصلوة المجرد عن النسبة الى الفاعل الصحيح
بل الاعم ويعضد ما ذكرنا انه يتبادر من قولهم بعت واجرت ونحوهما المعاملة الصحيح مع انه لا شك في
كون الالفاظ المذكورة موضوعة للاعم واعترف به جماعة ممن يقول بالصحيح في الفاظ العبادات والحاصل
بعد التامل والتتبع في الاستعمالات يظهر المنافاة من الالفاظ المتنازع فيها عند التجرد عن القرائن هو
الاعم وانه اذا تبادر منها في موضع الصحيح لكان ذلك للقرينة ولو سلم عدم كونه لاجل القرينة فلا ريب
في عدم كونه لاجل الوضع ايضا بل كان من باب الاطلاق وقد سبق تفصيل الكلام عند ذكر الحجج للمخالف
ومنها صحة السلب فانه يصح سلب كل من العبادات عن الفاسد فيصح ان يقال لمن صلى مع الحدث
متعمدا او بدون القراءة كذلك انه لم يصل حقيقة وانما فعل صورة الصلوة وكذا الحال في غيرها

من الوضوء والغسل والتيمم ونحوها وصدق تلك العبادات على الفاسد منها ليس الا من جهة المشاكلة والا
فصحة السلب عنها عند التمام في العرف ظاهر وذلك دليل على عدم كون الفاسد من الافراد الحقيقية لها فلا يكون
اسامي لطبيعتها فينحصر الامر في كونها اسامي لخصوص الصحيح منها وهو المدعى ويمكن ان يقرر بتقريب نوجه اخر بان
يستدل على عدم صحة السلب بناء عليها تقريبا من كون عدم صحة السلب على بعض الوجوه مثبتا للنفي للوضع
لما ثبت دون مصاديقها الحقيقية وذلك باخذ الحمل ذاتيا لا شائعا ربما او حمل مع اللفظ في الموضوع ثم
او المحمول على جهة الاجمال فانه انا لم يصح سلب الحيوان الناطق عن الانسان او سلبا الانسان عنه صح العرف
دل على ان ذلك هو معناه ضرورة صحة سلب كل مفهوم عن مفهوم مغاير له على الوجه المذكور وان اشتمل
في الصدق وبهذا الوجه يصح سلب الخاص عن العام وبالعكس فيقول الحيوان ليس بانسان والانسان ليس بحيوان
وانه لم يصح ذلك بحسب الحمل الشائع فنقول في المقام انه اذا اخذت المهية مستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة
في صحتها فلا يصح سلب الصلوة عنها بالمعنى المذكور في عرف المتشرعة كما لا يخفى على من اجال التامل في ملاحظة
عرفهم فيكون ذلك هو عين معناه والحق وقيل ان سلب الصلوة مثلا عن الفاسد نظير قولنا
للبليد وانه ليس بانسان فكما انه لا يفيد كونه خارجا عن مصاديقه الحقيقية فكذا فيما نحن فيه ويظهر ذلك
قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فان المسلوب في الجميع هو الكامل وتفصيل الامر انه قد يصح سلب
الماهية عن بعض افراده الناقصة في العرف والعادة بارادة سلب الكامل عنه لا سلب نفس الماهية ويكشف
عنه صحة صدقها عليه وعدم صحة سلبها عنه بدون ارادة الكامل ولهذا لو سلب الماهية من تلك الفروع
حمل على سلب الكامل لعدم صحة سلب نفس الماهية وبما نحن فيه من ذلك فانه لو صلى ركعة وكانت صلوته ناقصة
لو قيل انه ما صلى ركعة لا يقبل عرفا انه صلى ولكن صلوته فاسدة ويحتاج صحة السلب الى التقييد بحيث يفهم ارادة
نفي الكامل التام مثل ما ذكره المستدل من قوله انه ليس بصلوة كما يقال للبليد ليس بانسان حقيقة والحاصل
لا فرق بين سلب الانسان عن البليد وسلب الانسان عن الفاسد فكما انه لا يدل الاول على عدم الحقيقة
فكذا فيما نحن فيه وما ذكره اخيرا من عدم صحة السلب عن الصحيح بالحمل الذاتي وذلك كاشف عن اتحادهما فيه ان
عدم صحة السلب عن الصحيح مما لا شك فيه ولكن عدم صحته من باب الحمل الذاتي او الكلام وهو مثل قولنا البطيخ
الصحيح ليس ببطيخ من باب الحمل الذاتي فانه ان كان يصح فهذا ايضا يصح ولا شك في صحة الاول فكذا هذا وتفصيل
الكلام في الروايات فلم يصح ظواهر الايات والاخبار كقوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقوله
وجل ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله الصلوة عمود الدين والصلوة قربان كل تقي و
الصوم جنة من النار والصوم لي وانا اجزي به الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الواردة في الابواب المتفرقة فان
حمل تلك المحمولات على مطلق الصلوة معرفا باللام في ان الطبيعة المقررة من الشارع المحمولة

المنفصم

المنفصم بذلك الا ان يتوجه منها كلها والبواقي امور بحرها متصفة بانتفاء الصفات المذكورة كما لو كان
السرقة فانه في غاية البعد من ظواهر تلك التعبيرات الواردة في تلك الايات والروايات كما لا يخفى وفيه
ان الظاهر من الايات والاخبار وان كان ذلك لكن بعد ملاحظة ما دل على ان ما فيه منافيه يعلم من وجه من حيث
الاطلاق وبعد ملاحظة هذه الصور لا يفهم اهل العرف كون الالفاظ المذكورة موضوعة لخصوص الصحيحة
بل مع قطع النظر عما يفيد فساد الفاسد لا يفهمون وضع تلك الالفاظ للصحيح ولو سلم دلالتها فكذلك
في عدم مقاومة هذا الظاهر لما دل على الوضع للاعم خصوصا بل هو اقوى حيث يحتمل صدقه على الصحيح بعد ملاحظة وحل
على الوضع للاعم ومنها ما دل من الاخبار على نفي الصلوة مع انتفاء بعض الاجزاء والشرائط كقوله لا صلوة الا
بفاتحة الكتاب وقوله لا صلوة الا بطهور وقوله لا صلوة لمن لم يقم صلبه ولا صلوة الا الى القبلة وقوله في بيان
حد الركوع والسجود من لم يسبح فلا صلوة له وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الى غير ذلك مما ورد
من الاخبار في الصلوة وغيرها مما يقف عليه المتتبع فان قضيته ذلك بحسب ظاهر اللفظ هي نفي الحقيقة ونفي
اجزائه صاحب الشريعة ولو كانت اسامي للاعم لما صح ذلك بل لزم حملها على نفي صفة من صفاتها كالكمال او
الصحة مع بقاء الحقيقة وهو خروج من ظاهر العبارة ثم ان هذه الروايات وان كانت واردة في خصوص بعض
الالفاظ وبعض الاجزاء والشرائط الا انه يتم الكلام في المقامين بعدم القول بالفصل اذ لا فارق بين
تلك الالفاظ وغيرها ولا تلك الاجزاء والشرائط وما عداها مضافا الى عدم فرقة في العرف الذي هو عند
معظم القائلين بوضعها للاعم بين تلك الاجزاء والشرائط وتلك الالفاظ وغيرها ولا يخفى ما فيه اما في الثاني
فغاية الامر ظهور الاخبار المذكورة في النفي عن الفاسد ولكن لا تعارض ما دل على الوضع للاعم ومنها ان الامر
المهم به في الشريعة الذي يشتد اليه الحاجة وبه منوط معظم الاحكام الواردة في الكتاب والسنة ويكثر
التعبير عنه في المخاطبات الدائرة في كلام الشارع والمتشرعة انما هي الصحيحة اذ بها منوط المثوبات الاخروية وعليها
يبتني اساس الشريعة فالطبيعة المقررة من الشارع هي تلك كيف وهو اكثر المجعولات عبادة والمقصود من وضع الشريعة
وفي المهية المحدثة من صاحب الشريعة واما الفاسد فهي خارجة عن العبادة مندرجة في انواع البدعة
ولا حاجة الى التعبير عنه في الغالب حتى يحتاج اليه فانما هو بواسطة بيان الصحيح ولو في مقام تعليق بعض الاحكام
عليها فانما هو لحال الندرة وبعد ما اخترناه من ثبوت الحقيقة الشرعية فالظاهر وضع اسامي الحكمة وضع اللفظ
بازاء ما يشتد اليه الحاجة ويعتد بشأنه فيما بين الناس فكان خلاف الاحتياط بالنسبة للطاهر ويبعد الالتجاء
من تلك الالفاظ باسامي العبادات اذ ليست الفاسد مندرجة في العبادات على سبيل الحقيقة ومن ان الاهم
المهم وان كان هو الصحيح وهي المحمودة عبادة لكن مقتضى الحكمة عند وضع اللفظ بازائها عدم اعتبار الخصوصية
والتعميم في الوضع بحيث يعم الفاسد لكونه خلاف الابتذال ولذا كان عادة العقلاء في الوضع ذلك فانا نشاهد ان من

اخرج عملا وفعلا وضع لفظا بازائه لا يعتبر الخصوصية ويعم في الوضع كما في غالب الالفاظ اللغوية والعرفية
وفي الاستعمال التخصيص واذا كان التعميم امرا ممكنا كان بالاعتبار اولى واشد او الحاجة الى الصحيح بمقتضى الوضع لها
او اللازم بل الثاني اولى لوضع تلك الحاجة الى التعبير عن الفاسد ايضا والى اصل مقتضى الحكمة الوضع للاعم وان كان
الامر المهم به هو الصحيح ومنها نعلم ان للعبادات اجزاء معتبرة فيها ما يختلف منها ماهيتها كما هو ظاهر من ملاحظة
الشرع ولو كانت للاعم لما كانت كذلك ان مجرد الملاقاة مع فقد كل واحد منها تستلزم انتفاؤها بمعنى ثبوتها او
تحقق الكل بدون الجزء وفيه ان الجزئية للعبادة لا تستلزم الاعتبار في الوضع اذ الصحيح ايضا عبادة ولذا
كان شيء جزءا للفاسد يصدق عليه انه جزء للعبادة كما يصدق على اليد انه جزء الانسان وجزء الحيوان وكذا العين
والانف والرجل وغيرها فلا منافاة بين صدق كون الفاتحة جزءا للصلاة وصدق الصلاة بدونها كما لا منافاة
بين صدق كون اليد جزءا للانسان وصدق الانسان بدونها ولو سلم المنافاة فلا يقاوم تلك الظواهر ما دل
للاعم فتحمل على كونها اجزاء للصحيح من العبادة جمعا بين الادلة ومنها ان كل واحد من العبادات متعلق
لطلب الشارع وامره ولا شيء من الفاسد كذلك فلا شيء من تلك العبادات بفاسد ويظهر جوابه من جواب ما قبله
ومنها انها لو كانت موضوعة للاعم لم تكن توقيفية بل كان المرجع فيها الى العرف لانه هو المناط مبنيا على القول
المذكور في التالي باطل ضرورة كونها توقيفية متلقاة من صاحب الشرع لا يصح فيها الرجوع الى العرف وعادة
وفيه ان الرجوع الى عرف الشرع لا ينافي التوقيفية كما في الاحكام الشرعية فانها توقيفية ومع ذلك يرجع
في فهمها من الفاظ الكتاب والسنة الى العرف وهنا ايضا كذلك فان القائل بالاعم انما يرجع في فهم الصلاة
وما يعتبر فيها من الفاظها الى عرف الشرع وان اراد انه يرجع الى العرف في تعيين المسمى على القول بالاعم
يرجع في تعيين ما يعتبر في المسمى من الاجزاء والشرائط وانتفاء الموانع الى العرف الشرعي كما يرجع القائل بالصحيح
قلنا لو سلمنا عدم الرجوع على القول بالصحيح نقول الرجوع الى عرف المتشرعة في تعيين المسمى الشرعي كاشف عن
فبنحو لا ينافي التوقيفية كما في الموضوعات اللغوية فان المرجع في تعيين ما يعتبر فيها من الاجزاء والشرائط الى
العرف العام مع توقيفيتها ولا منافاة بينهما والامر واضح ومنها ان الالفاظ المذكورة تردد بين الصحيح
فلو اتي بالاجزاء جميعا مع الاخلال بالشرط او الاتيان بمانع لم يدخل تحت الاسم ولو خلت على الاجزاء
كلا او جلا بقي صدق الاسم وفيه منع واضح بل فيه تقدم صحة السلب عن الفاسد وصدق الاسم عليه
حقيقة فكيف يكون صدق الاسم مدار الصحة وجهة التفصيل بين الاجزاء والشرائط اما في اعتبار الاجزاء
بما مر من الاشارة اليه من ظهور عدم امكان تحقق الكل مع انتفاء الجزء فاذا تحققت الجزئية لم يعقل
صدق الكل حقيقة بدونه واذا شك في حصوله او في جزئيته مع عدم وجوده لزم الشك في صدق
الكل واما في عدم اعتبار الشرائط فلظهور خروج الشرط عن ماهية المشروط كيف ولو كانت

فالقائل بالصحيح انما يرجع اليه
في تعيينه انه هل هو الصحيح او الاعم
وان اراد انه على القول بالاعم

مرزم

مندرجة فيه لما تحقق فرق بين الجزء والشرط فاذا وضع اللفظ بازاء المشروط كان مفاده هو ذلك من غير
اعتبار الشرائط في مدلوله وعدم انفكاك المشروط بحسب الخارج عن الشرط لا يقضي بأخذه في مفهومه اذ
غاية ما يقضي به ذلك امتناع وجوده بدونه وذلك مما لا ربط له باعتباره في موضع اللفظ وبالجملة فرق
بين الجزء والشرط في الاعتبار في المفهوم لكن في الاول من باب الجزئية وفي الثاني من باب التقييد والقيد
وان كان خارجا لكن التقييد داخل والفرق بينهما دخول الجزء في المفهوم وخروج الشرط عنه لكن الاشتراط
داخل ومع ذلك الجزئية والشرطية ان اعتبر في المصنف فلا فرق بينهما في انتفاء الصدق مع انتفاء واحد منها
وان اعتبر بالقياس الى المطلق فلا يلزم انتفاء الصدق بانتفاء واحد منها فالفرق بينهما غير معقول الا ان
اعتبر الجزئية بالقياس الى المسمى والشرطية بالقياس الى المطلق دون المسمى فيلزم انتفاء الصدق بانتفاء الجزء
وعدم انتفائه بانتفاء ذلك الشرط لكن لا يوجب ذلك التفرقة بين الاجزاء والشرائط في التعميم والتخصيص فالتوجيه
للفرق المذكور والتفصيل المزبور اما ما يستفاد من القوم ايضا على احد الوجهين من كونها اعم بالقياس الى
اجزاء الماهية والمطلوب معا فحجته ان الاجزاء على ضربين قسم منها ما ينتفي الكل بانتفائه كما في الوضع
بالنسبة الى الانسان فانه بانتفائها ينتفي بنفسه وقسم منها ما لا ينتفي الكل بانتفائه كالاصبع واليد والرجل
والانف والعين ونحوها فان بانتفائها لا ينتفي الانسان بل يبقى مع عدمها ويصدق بدونها ففي الالفاظ
المذكورة ايضا فلا يكون بعض ما يعتبر فيها من الاجزاء نوعا لا ينتفي الصدق بانتفائه ويصح السلب بدونه و
بعضها ما لا يكون كذلك بل يصدق بدونه ويبين له عليه الشارع وعدم صحة السلب وعرضها فان المعهود من الالفاظ لفاظ
المذكورة هو الاعم من الجامع لجميع الاركان التي هي الاجزاء للماهية كما يصح السلب مع انتفاء بعضها فلو
صلى في حال الاختيار جالسا يصدق انه صلى كما يصح ان يقال ما صلى وكذا لو نزل الركوع والسجود فانه كان
لا ينتفي الصدق بانتفاء بعض الاركان تلك كونها موصوفة بما ذكر من النقض وفيه ان توقف وجود الكل
على وجود الجزء مما يحكم به العقل القاطع وكون انتفاء الجزء مستلزما لانتفاء الكل من القطعيات العقلية التي لا تقبل
التشكيك فلا يمكن ان يكون شيء جزء الشيء ولا ينتفي الكل المركب منه بانتفائه وما قال بعض مشايخنا في
تعييره وفيه منافاة فقد عرفت الجواب عنه فلا وجه لهذا القول اصلا وجه ما ذكره الشهيد من التفصيل
ظاهر على ما يستفاد من كلامه من الامر باتمام الحج الفاسد وفساده واضح لان الامر بالاتمام لا يقتضي
كونه موضوعا للاعم لعدم الملازمة كما لا يخفى ولو تم لكان يجري في الصوم ايضا في الجملة لان الفاسد
منه يجب اتمامه وما ذكره في المسالك من كون عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح دون الفاسد
لوجود خواص الحقيقة والمجاز الخ فيظهر جوابه مما ذكرناه من الادلة على المختار وما ذكرناه في جواب الحجج
وما ذكره من قوله ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع منه اجماعا الخ فيه ان

حمل الاقرار بالبيع على الصحيح انما هو باعتبار ظهور ان من يخبر عن صدور البيع فانما يريد الاخبار
بالبيع الصحيح لا الفاسد كالعدم وكذا من يوكل في ايجاد البيع فالظاهر منه ارادة الصحيح وكذا من يوجد البيع
فالظاهر منه ايجاد البيع الصحيح فحمل الاقرار به عليه انما هو من هذه الجهة ولذا يفهم من النفي نفي الصحيح والفاسد معا
حتى لو كان [illegible] فاسدا او [illegible] وقال ما بعت [illegible] وان كان بيعا فاسدا ولو سلم عدم الظهور ما كان
فالحمل على الصحيح انما هو باعتبار لزوم حمل فعل المسلم على الصحيح وادعاء الفساد بعد الاقرار او صدوره [illegible]
فلم يقم البينة او ما يقوم مقامها ولذا قال بعت فاسدا يوخذ باقراره بالبيع ولا يقبل دعواه الفساد [illegible]
فعدم قبول تفسيره بالفاسد يحتمل ان يكون لذلك لما ذكر ولو سلم التبادر فعدم صحة السلب عن الفاسد يكشف
عن كونه [illegible] ولو ادعى صحة سلبه عن الفاسد فيظهر ما فيه مما [illegible] من دعوى صحة السلب في الفاظ العبادات
ولا حاجة الى الاعادة وقد يورد عليهما انه بانه بناء على ما ذكر يكون الفاظ المعاملات مجملة كالعبادات متوقفة
على بيان الشارع لها [illegible] استعمالها [illegible] عن معناها اللغوي فلا يصح الرجوع فيها الى الاطلاق والعموم
والاوضاع اللغوية والقول بكون ما وضعت له بحسب اللغة والعرف هو خصوص الصحيح الشرعي بعيد من
الفساد لظهور المغايرة بين الامرين مع ان صحة الرجوع فيها الى العرف واللغة مما اطبق عليه الامة [illegible]
فهو ظاهر [illegible] الخاصة والعامة فمقتضى ذلك هو حملها على الاعم من الصحيح الشرعي وغيره فلا يتجه القول بكونها
حقيقة في خصوص الصحيح [illegible] ذلك [illegible] على ما ذكر ولذا ادعى جماعة من المتاخرين كونها حقيقة في الاعم
من الصحيح والفاسد فالوجه في انصرافها الى الصحيح قضاء ظاهر الاطلاق به فيكون التبادر المذكور [illegible] ناشيا
من حمل المطلق على الفرد الكامل [illegible] ظاهر المقام او [illegible] حال المتكلم [illegible] بان الظاهر انصرافها [illegible]
من نفي اللفظة الاطلاق [illegible] واحتمال استناده الى عدم اللفظ في غاية البعد ولذا لا يصح سلبها عن الفاسد
عند التامل في اطلاقات [illegible] بل صحة سلبها بالنسبة الى بعضها في غاية الظهور مع ان اطلاق تلك الاسامي
على تلك [illegible] من غير [illegible] يوضعها الخصوص الصحيح الى المعاملة الباعثة على النقل والانتقال
او نحو ذلك [illegible] تلك المعاملة [illegible] البيع والاجارة والنكاح ونحوها [illegible] وضعت تلك العقود
الباعثة على الاثار المطلوبة [illegible] على سبيل المجاز لكن
لا يلزم من ذلك ان تكون حقيقة في خصوص الصحيح الشرعي حتى يلزم ان يكون توقيفية متوقفة على بيان
الشارع لخصوص الصحيح [illegible] في كلام الشارع [illegible] دليل على فساد بعضها هو
العقود الباعثة على تلك الاثار المطلوبة [illegible] بين الناس فيكون حكم الشرع [illegible] او صحتها
او وجوب الوفاء [illegible] تلك الاثار وعليها في حكم الشرع [illegible] العرفية والشرعية
فانما دل الدليل على عدم ترتب تلك الاثار على بعضها فيخرج ذلك عن مصداق تلك المعاملة في حكم الشرع

وان صدق

وان صدق عليه اسمها بحسب العرف نظرا الى ترتب الاثر عليه عندهم حتى يصح صدق اسم البيع مثلا عليه
حقيقة عند الشارع والمتشرعة [illegible] صدقه عليه عند اهل العرف مع فرض اتحاد العرفين وعدم ثبوت عرف خاص
عند الشارع انما الممنوع اتحاد المفهوم عند الجميع وانما الاختلاف هنالك في المصداق فاهل العرف انما يحكمون
بصدق ذلك المفهوم عليه من جهة الحكم بترتب الاثر المطلوب عليه وانما يحكم بعدم صدقه عليه بحسب الشرع
للحكم بعدم ترتب ذلك الاثر عليه ولو انكشف عدم ترتب الاثر عليه عند اهل العرف لكان [illegible] لم يحكم
عرفا بصدق ذلك عليه [illegible] البيوع الفاسدة في حكم العرف خارجة عندهم عن حقيقة البيع [illegible]
بين [illegible] العقود الفاسدة عند الشرع من تلك العقود على سبيل الحقيقة وكون المرجع في تلك الالفاظ هو [illegible]
العرف [illegible] يتحقق هناك حقيقة شرعية [illegible] الا ان دعوى كون التبادر المذكور من
جهة نفي اللفظ [illegible] صحة السلب عن الفاسد وكون صدقه عليه مجازا [illegible]
وثانيا ان ما ذكره لا يتم الا [illegible] ترتب الاثر داخلا في مفهوم المعاملة حتى يكون هو المناط في الصدق و
[illegible] الدليل على عدم ترتب الاثر [illegible] عن المصداق ومن الواضح عدم دخول ترتب الاثر في الماهية بل
هو من اثارها [illegible] قلنا [illegible] ترتب الاثر المخصوص [illegible]
عند اهل الشرع والعرف بل [illegible] عند اهل الشرع لو صدر من غير اهل الشرع ولا يصح عندهم لو صدر منهم [illegible]
يحكمون بصحة بيع الخمر لو صدر من اهل الذمة ويحكمون بفساده لو صدر من اهل الشرع [illegible]
المعاملة [illegible] مع [illegible] كالبيع [illegible] مخصوص [illegible]
في البيع [illegible] الاجزاء والشرائط المخصوصة فاذا اراد في الشرع شرطا او نقص فقد
تغير المعنى [illegible] ان يكون المعنى واحدا عند اهل العرف والشرع ليكون الاختلاف في المصداق مع كون
اللفظ موضوعا للصحيح [illegible] الاختلاف في المصداق يوجب عدم جواز الرجوع في تشخيص كونه من مصداق
الى العرف لعدم الملازمة بين [illegible] الشرع في المصداقية مع ان الظاهر انهم قد اطبقوا عليه ولو قيل الاصل
عدم الاختلاف فانما علم صدق البيع على [illegible] بكونه كذلك شرعا [illegible] قلنا ان [illegible]
الاصل الظاهر [illegible] ظاهر اللفظ حتى يكون معتبرا [illegible]
نقل [illegible] ذلك المبني [illegible] عدم كونه كذلك [illegible] عدم الاختلاف [illegible] اللفظ كونه مصداقا
حتى يكون معتبرا لكونه ظاهر اللفظ وان اريد ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل البناء على
[illegible] الى ان يثبت عدمه فيكون الاصل عدم الاختلاف [illegible] كان في نفسه [illegible]
التحقيق لكنه لا يكون [illegible] استدلالا بالخطاب بل بالقاعدة المذكورة والمعروف خلافه [illegible]
المذكورة فاسدة عند المتكلم والقاعدة [illegible] الحكم بالعدم [illegible] على التحقيق ليس [illegible]

ليس مقصوده الرجوع الى القاعدة بل يصح الرجوع الى العرف في فهم الخطابات المشتملة على الفاظ المعاملات وغيرها
عنه تأمينه فلا يراد بحال في مقام هذا ثم انه قد ظهر مما قررناه وحررناه من الاصل كون الالفاظ
المتنازع فيها موضوعة للاعم من الصحيح عند اهل الشرع من غير فرق بين الاجزاء والشرائط ولا بين الفاظ
العبادات والمعاملات ولا بين ما ثبت الحقيقة الشرعية فيه وما لم يثبت وظهر ايضا ان ما اعتبر في المهية انما
اعتبر فيه وجه ينتفي للماهية بانتفائه فيكون عند الشارع كذلك لان الاصل عدم النقل وعدم التغيير لكن
انما يتم ذلك على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيما ثبت فيه واما على القول بعدم الثبوت وثبوت الاستعمال
وكذا في الالفاظ التي قد استعملت في المعاني الجديدة ولم يثبت وضع الشارع فيه على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية في الجملة فلا يتفرع على الاصل كون الاستعمال للشارع في الاعم لانتفاء الملازمة ودعوى
الاتفاق غير مسموعة لغايته بعد كون المراد المطلوب هو الصحيح واستعمال اللفظ في الاعم مجازا مع
كون الصحيح ايضا معنى مجازيا للفظ وعدم ما يوجب العدول عن استعمال اللفظ فيما هو المراد والمطلوب
واستعماله فيما هو الاعم منه وارادة الخصوصية من الخارج والتغاير في العادة استعماله فيما هو المراد
والالفاظ المذكورة على القول بالاستعمال وعدم الحقيقة الشرعية مستعملة في الصحيح دون الاعم وان كانت
موضوعة عند اهل الشرع للاعم لما ذكرناه من الاصل فان قلت ان كانت مستعملة في الصحيح فكانت حقيقة
فيها ايضا لان الوضع انما حصل بكثرة الاستعمال فلا بد من اتحاد الموضوع له والمستعمل فيه ولا وجه للتفرقة
وظاهرهم الاتفاق على عدم الفرق والوجه فيه ذلك قلنا ان كان الاستعمال منحصرا في الصحيح
لكان ما ذكرته حقا لكنه ليس كذلك بل كما كانت مستعملة في الصحيح كانت مستعملة في الفاسد بل في الاعم
ايضا في كلام الشارع واهل الشرع وليس النزاع في جميع الاستعمالات بل في الاستعمالات التي
يكون المراد ومتعلق الحكم فيها الصحيح وحينئذ يمكن ان يكون الالفاظ المستعملة فيها في الصحيح ثم باعتبار
ذلك الاستعمالات واستعمالها في الفاسد وفي الاعم في مواضع اخر صارت حقائق في الاعم ولا
استبعاد بل لا استبعاد في استعمالها فيما يكون المراد منه الصحيح في الاعم فالظاهر كونها على هذا التقدير
مستعملة في المواضع المذكورة في خصوص الصحيح ثم على المختار من الوضع للاعم ان عمل جماعة بالخطاب
فيما ورد فيه لدفع المشكوك فيه ولكن قد عرفت في المقدمات انه لا وجه له مسئلة اذا كان اللفظ
حقيقة واحدة وجب حمل اللفظ عليها عند الاطلاق فان الخروج عن القرينة ولو كانت هي المجهولة
ظاهر وبالخروج وان تعددت فلا يخلو اما ان يكون الجميع من نوع واحد من الانواع المشار اليها او يكون كل
من نوع منها وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون المتكلم والمخاطب والبلد مشتركين في الجميع او يختص
كل بعض بواحد او باثنين منهم وعلى الاول كان اللفظ مشتركا بينها فيعمل النادي فيتوقف حتى يتعين

ولو

واحد منها بالقرينة ومع الاختلاف بالشهرة وعدمها يتعين الحمل على المشهور لكون الشهرة قرينة معينة للمعنى
المشترك ولا قادحا الظن بالارادة ولا شبهة في اعتباره ولا فرق بين كونها شهرة في الاستعمال او في الوجود
مع ذلك عن بعضهم ليس في محله والتامل في المحاورات العرفية والتتبع في طريق اهلها في كيفية فهم المعاني من الخطابات
شاهد صدق على ما ذكر ولا اشكال فيه وعلى الثاني فان اختلف المتكلم والمخاطب والحمل في الحقيقة فكان اللفظ
حقيقة عند المتكلم في معنى وعند المخاطب في اخرى وفي الحمل فيه اشكال فلا يخلو اما ان يكون كل من المتكلم والمخاطب
عالما بالمعاني المختلفة او لا يكون واحد منهما عالما بالاختلاف او يكون احدهما عالما به دون الاخر او يكون كل منهما
او احدهما عالما باثنين من الثلثة دون الجميع فان علم كل منهما بالجميع وعلم كل بعلم الاخر فقد اختلفوا في الترجيح كما
في تفسير الرطل الوارد في حديث الكر فبعضهم رجح ما هو حقيقة عند المتكلم كالسيد المرتضى في رسالته الحمل بالمدني
معللا بان المتكلم من اهل المدينة واجاب بالارطال المعهودة عندهم وتبعه في الترجيح المذكور جماعة منهم
شيخنا امام طلبه في الاشارات وشيخنا في تعليقاته على المعالم وبعضهم رجح ما هو حقيقة عند المخاطب
ومنهم العلامة في المختلف فانه اجاب عما ذكره السيد بانه لا اعتبار ببلدهم بل ببلد السائل اذ الظاهر انه اجاب
انما يتم على تقدير علم السائل بالمراد وهو يكون بحمله على ما يعهده في بلده قال ولهذا اعتبرنا في الصاع ستة ارطال
بالعراقي وهو مثل عادتهم وبعضهم رجح ما هو حقيقة في بلد السائل السؤال كصاحب الذخيرة فانه قال بعد نقل
كلام السيد وعندي انه لو قال الظاهر ان السؤال كان في المدينة والاقرب ان الاقوى انما يحمل على بلد السؤال
كما لا يخفى من تتبع مجاري العادات كان احسن والاظهر تقديم ما هو حقيقة عند المتكلم لبناء اهل اللسان
عليه ويحمل بان عادتهم على المكالمة بلغتهم واصطلاحهم ما هو حقيقة عندهم بل هم مجبولون عليه وهو مقتضى
طبيعتهم وجبلتهم لا اذا دعت الى غيره داعية فمنتفية منا بعد اصطلاح الغير حكمه مقتضية الا ترى ان اهل
كل لغة جبلتهم مجبول على التكلم بلغتهم وان كانوا عارفين بلغة المخاطب او بلد السؤال اذا كان
المخاطب عارفا بلغة المتكلم فكما انهم يتكلمون بلغتهم لا لداع وحكمة فكذا يتكلمون باصطلاحهم ما هو حقيقة
عندهم الا لذلك وايضا المتبادر من اللفظ المذكور في الرواية في المقام هو المعنى الذي يكون اللفظ حقيقة
فيه عند المتكلم كما لا يخفى على المتتبع المتامل فيجب تقديمه على غيره وايضا الحمل باصطلاح المتكلم اسهل في
الطبع الى الاسهل اميل نعم مع طول المكث في البلد يشكل تقديم اصطلاح المتكلم ويحتمل تقديم اصطلاح البلد
اما ما ذكره في المختلف من ان اطلاق الجواب انما يتم على تقدير علم السائل فيه ان النزاع انما هو على تقدير علم
السائل باصطلاح المتكلم فما ذكره خارج عن المتنازع وما ذكره في الذخيرة من ان الاقوى انما يحمل على بلد
السؤال كما لا يخفى على من تتبع مجاري العادات فيه ان جري العادة على ذلك في المعاملات ايجاد به في البلد
والداعي على مراعاة اصطلاح البلد هنالك موجود ولا كلام فيه وانما هو في غيره ولا يحمل الا على اصطلاح

امكان حمل اللفظ على ظاهره واما مع تعذر فان كان له حقيقة اخرى عند المتكلم فهي اولى بالترجيح كما اذا
كان اللفظ مشتركا بين المعنيين عند المتكلم وكان احدهما اشهر وتعذر الحمل فيحمل على المعنى الاخر الذي هو حقيقة
فيه عنده حقيقة لعموم ما مر من الدليل على تقديم المعنى الذي يكون اللفظ حقيقة عند المتكلم وان لم يكن له حقيقة
اخرى عنده بل عند المخاطب او بلد السؤال فهي اولى من الحمل على المجاز والمهجور لان رعايتها واعتبارها اغلب
واشيع من المهجور ومن المجاز في مثله ولانها المتبادر من اللفظ حينئذ عرفا فليحمل عليها وان لم يكن له حقيقة
اخرى كذلك ودار الامر بين حمله على الحقيقة المهجورة او مجاز الحقيقة المتعذرة كما اذا تعذرت الحقائق الشرعية
ودار الامر بين حملها على المجاز الشرعي والمعنى اللغوي المهجور ففي الاشارات تعيين حمله على الحقيقة اللغوية
والوجه فيه ان كانت وعن المختلف في بحث صلوة الجمعة انه قال اما دار بين الحقيقة اللغوية والمجاز الشرعي
فحمله على الحقيقة اللغوية اولى وعن ابيه انه قال بعد طول النظر تعين حمله على المجاز الشرعي ومنهم من استظهر
عدم الحمل على المعنى اللغوي مع تعذر المعنى الشرعي معللا بعدم الحصر وانتفاء ما يقتضي الترجيح لان استعمال
الشارع هذه الالفاظ في المعاني اللغوية انما يقع في غاية الندرة والشذوذ فلا يبعد ترجيح المجاز على الحقيقة
المهجورة ولو تعذر الحمل على المعنى العرفي اذا كان للفظ حقيقة لغوية مهجورة عرفية فالاولى حمله على المجاز
اولى ولو تعذر الحمل على الحقيقة ساوى ودار الامر بين الحمل على المجاز الشرعي او العرفي والمجاز اللغوي فعلى
المختار كان الاول اولى بل لا يبعد ترجيحه على القول بتعذر الحمل على الحقيقة المهجورة ايضا فان وجه
تقدم كونها حقيقة والاخر مجازا وعدم بناء الاصطلاحات او العرف العام على هجر اللغة مطلقا لكنه لا يوجب جعل
المجاز اللغوي على المجاز العرفي فان ارتكاب خلاف في من وجهين احدهما بتعيين الوضع المهجور والثاني
العدول من الحقيقة التي هي الاصل الى المجاز الذي هو الفرع بخلاف حمله على المجاز العرفي فان ارتكاب
خلاف الظاهر فيه من وجه واحد فيكون اولى وعلى التقدير بين لو كان المجاز واحدا تعين الحمل عليه
ولو تعدد فان تساويا يكون اللفظ مجملا ويجري عليه احكامه وان كان احدهما او احدها اشهر تعين الحمل
عليه لقوة الظن في جانب المشهور سواء كانت الشهرة في الاستعمال او في الوجود وكذا لو كان احدهما
او احدها اعظم فضلا لكونه اغلب في الظن من غيره ولو كان احدها اقرب الى الحقيقة كما في قولهم لا صلوة
الا بطهور فان حمله على نفي الماهية متعذر فلا بد من حمله على نفي الصحة او نفي الكمال والاول اقرب
الى الحقيقة فيتعين الحمل على الاقرب لكونه اولى ولذا يتبادر من القول المذكور نفي الصحة على القول
بالاعم لكن لا بد ان يعلم ان مطلق الاقربية لا يوجب الظن بالترجيح كما في المطلقات المعينة ولو قلنا لكونها
مجازات وتلك في اعتبارها وهذا لانه لما كانت الماهية مركبة من القيود فكلما زادت القيود زاد البعد عن
الماهية وكلما نقص زاد القرب فعند ثبوت بعض القيود والسلب في جزء تعذر الحمل على الحقيقة

دار

ودار بين الحمل على الاقرب اي الاقل قيدا والحمل على الابعد اي الاكثر قيدا فمثل هذه الاقربية لا يوجب الظن
بارادة الاقرب بعد ما نعم مثل نفي الصحة ونفي الكمال الاقربية للاول يحصل الظن بالارادة مثل المطلقات
فان اقربية المجردة عن القيد المشكوك لا يوجب الظن بارادتها وكذا في العام المخصوص لو شك في
تخصيص اخر فان نفسه باعتبار الاقربية ما لا يتم ولو قيل ان التقييد والتخصيص مخالف للظاهر باعتبار
كون الغالب عدمهما فيظن ارادة المعرى عن القيد المشكوك والخالي عن التخصيص المذكور قلنا الا ان ذلك
للترجيح باعتبار الغلبة في الترجيح باعتبار الاقربية ومرجع الاول الى الترجيح باعتبار الشهرة في الاستعمال
بخلاف الثاني ونا بان ظهور التخصيص انما هو في الخطابات الشفاهية وما فيها المخصصات لكنه لا يلازم ذلك
انه لو كان فيه تخصيص او تقييد اخر لذكره فعدمه دليل على عدمه واما في غيرها فلما ثبت في الخارج مخصص
في العام او تقييد في المطلق وشك في تخصيص او تقييد اخر فلا نظن بالعدم واذا دار الامر بين المجازات
المشتركة فلا يبعد ترجيح الاشهر لكونها الاقوى في الظن ولو تعارض بين الاعظمية فضلا والاقربية فالظاهر
ترجيح الاولى فان الاهتمام بها اكثر وهي بحسب القصد اقوى ثم ان الاقربية اعم من ان تكون بحسب
الذات او باعتبار الامور الخارجية المنوط بها او ان كان بالاعتبار الاول مساويا مع غيره وكذا
الاقربية انما تعتبر باعتبار بعضها لا بد لكونها باعتبار الاشتهار فان للقرب والبعد بين المفهومين مع
اشتراكهما في اصل العلاقة مدخلية لقوة الانتقال وضعفه مع قطع النظر عن الامور الخارجية كما لا يخفى
على من له طبع مستقيم ووجدان سليم فمنع ذلك ليس في محله وما يتوهم من ان قوة العلاقة في المجاز
المناسب فيه من اعظم دواعي الرغبة في استعماله المفضية الى غلبته واشتهاره ولذا ترى ان اشد المجازات
مناسبة للمعنى الحقيقي واقوى بها علاقة هو اشهرها استعمالا في الكلام واكثرها وقوعا وورودا في المحاورات
وحيث كان القرب من الحقيقة سببا بعيدا في التعيين توقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الواسطة اعني
للامارة البعيدة مع العلم بانتفاء القريبة وحينئذ فان كانت الواسطة التي هي الاشتهار سببا اصليا للتعيين
توقف الحكم على انتفاء العلم بعدمها خاصة والا كان موقوفا على عدم العلم بانتفاء واسطة ايضا واختصاصا
القرب من الحقيقة بصورة الجهل بحال الاشتهار والتبادر معا فيراد القرب وان قلنا بكونه سببا
للاشتهار لكن له قوة لتعيين المراد لا يتوقف تعيينه للمراد على الاشتهار والتبادر فلو علم بعدم الاشتهار
او شك فيه تعين المعنى بواسطة القرب ولو علم بثبوته فيقوى توجيهه والحاصل لا شبهة في كون القرب
من اسباب الترجيح لكن لا مطلقا بل على التفصيل الماضي فكما يوجب القرب تعيين ارادة الاقرب كذا يوجب
المعنى المنقول اليه اما لو وجد النقل بين الاقرب وغيره وكان النقل تعيينيا تعينيا واما اذا كان وجه
مشكل الترجيح بل الظاهر العدم اذ العلة للنقل يجوز ان يكون شيئا يوجب في البعد دون القرب

المتكلم ومثله لو لم يكن المتكلم والمخاطب عالمين بالاختلاف فان بناء اهل اللسان الكلام بلغتهم [illegible]
واصطلاحهم لا لوجود داع صرفهم عنها لو فرض مع علم المتكلم بالاختلاف موجودا بل الامر هنا ان فرض كما
لا يخفى مجرد احتمال الاختلاف غير ملتفت اليه ولم يصح التبادر من اللفظ في المقام ارادة اصطلاح المتكلم فيجب
الحمل عليه وكذا اذا علم المتكلم باختلاف اصطلاح البلد مع اصطلاحه ولم يعلم باختلاف اصطلاح المخاطب
معه لعدم تمامه الا مع طول المكث في البلد ففيه اشكال السابق وان علم باختلاف اصطلاح المخاطب مع اصطلاحه
فان علم بجهله باصطلاح المتكلم يجب حمله على اصطلاح المخاطب حذرا من الاغراء بالجهل والتكليف بالمحال
لان الغرض من التخاطب انما هو فهم المراد فلا يحصل ذلك مع ارادة المعنى المصطلح عليه عند المتكلم الا مع بيانه
واذ ليس فليس واما انتفى احتمال ارادة اصطلاح المتكلم فالاولى اعتبار اصطلاح المخاطب لكونه الظاهر في المقام
المراد ولذا يكون المتبادر من اللفظ هو المعنى الذي يكون اللفظ حقيقة فيه عند المخاطب الا مع طول المكث
في البلد فجاء فيه الاشكال المتقدم ولا فرق فيه بين علم المخاطب باختلاف اصطلاحهم مع اصطلاح البلد ام
لا ولو اتحد اصطلاح البلد مع اصطلاح المتكلم فالامر في ترجيح اصطلاح المتكلم اظهر كما لو اتحد اصطلاح المخاطب
مع اصطلاح المتكلم واختلفا مع اصطلاح البلد فالظاهر ايضا تقديم اصطلاحهما مع علم المخاطب باصطلاح
[illegible] ما هو هذا الكلام مع كون [illegible] ولو كان مستعدا واختلف اصطلاح [illegible] مع التكلم
ايضا كان [illegible] اصطلاح المتكلم فلا بد من تقديمه لتعيين ما سبق وان لم يكونوا عالمين باصطلاحهم مع علم
المتكلم بالاختلاف ومع جهله علمهم باصطلاحه فهل يجب حمل كل لفظ على ما هو حقيقة عنده او يجب التوقف
حتى يظهر القرينة الظاهر الثاني لاستلزام الاول استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وهو غير جائز ومع عدم دخل
ترجيح الاول مطلقا بانه لولاه لو [illegible] بما لم [illegible] من غير ارادة ظاهره مع عدم نصب القرينة وعدم
اختلاف الحصة المخاطبين وعدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى فيه ما ينافي عن الحمل على الظاهر كما
لا يخفى واذا كان كل من الحقائق المتعددة من نوع من الانواع الثلثة فان كان لغوية وعرفية
عامة او الاول عامة والثاني خاصة كالثالث او الثاني والثالث يعود الحمل على الاول فالمعروف
بينهم تقديم الشرعية بل حكي فيه اتفاق الاصوليين لان النقل [illegible] ودليل ذلك مع علم هجر المعنى اللغوي
او العرفي او هجر عندنا ثم كما عرفت ان اللفظ حينئذ مشترك بين المعنيين او المعاني الا [illegible] احدهما او احدها
من وضع الشارع وغيره من وضع اللغة او العرف فيه ما لازم الاشتراك التوقف حتى يظهر القرينة الا
ان يكون مهم مبني على الغالب وهو مع هجرها او يقال ان المعنى الشرعي اظهر المعنى فليحمل عليه وهو على الحلا
لا يخلو من اشكال نعم من هجر اللغوي والعرفي لا شبهة في نقلهم لكونه حقيقة وغيره مجازا وبعبارة اخرى وصم
ايهم خلافا لا اشكال بل بتغير وضع فيهجر وضع اللفظ لغيره ايضا ولو شك في هجر اللغوي او العرفي فلا يبعد تقديم

الشرعي ايضا لغلبة الهجر فليحمل المشكوك على الغالب وان كان للفظ حقيقة لغوية وعرفية دون الشرعية فمع ثبات اللغوي
وعدم هجره في العرف العام يكون اللفظ مشتركا يجب فيه التوقف حتى يظهر القرينة الا ان يكون المعنى العرفي اظهر
فليحمل عليه كما انه مع اظهرية المعنى اللغوي يجب الحمل عليه وان كان المعنى اللغوي مهجورا في العرف فمع العلم
بوقت حدوث العرفية وهجر اللغوية لا اشكال في وجوب الحمل على ما صدر بعد حدوث العرفية وما صدر قبلها على
اللغوية ومع الجهل بذلك والعلم بوقت صدور الخطاب كما في الخطابات القرانية والنبوية وغيرها من الالفاظ
الشرعية اذا كان اللفظ فيها حقيقة لغوية مهجورة وعرفية عامة باقية وكان زمان حدوث النقل مجهولا كان في
صدور تلك الخطابات في الجملة معلوم فاختلفوا فيه فمنهم من قدم العرفية واحتج بشيوع في الاشارات
مستندا الى ندرة النقل في العرف العام بعد الشرع فليلحق المشكوك بالغالب وبحمله طريقة الشارع منطبقة على
العرف فالبادر دون اللغة واستدل ايضا بالاستقراء معللا اياه بعضهم بان تتبع الخطابات الشرعية كاشف
عن كون بناء الشارع وطريقته هي طريقة العرف في المحاورات دون اللغة واورد بان الاستقراء في الروايات
واللغوية في الخطابات كاشف عن كون طريقة الشارع هي طريقة العرف دون اللغة فليحمل المشكوك عليه بعبارة
اخرى الذي يظهر من الاستقراء اعتبار اتحاد عرف زمان الشارع مع عرفنا دون اللغة فليحمل المشكوك عليه
ولقائل ان يقول ان الحقائق العرفية العامة المنقولة عن المعاني اللغوية نادرة لم يكن لها شيوع وغلبة
حتى يحمل ما شك في وجوده في زمان الشارع على الغالب وعرفه وحدان معدود منها موجودا في عصر الشارع
في الالحاق وما ذكر من انطباق طريقة الشارع على العرف دون اللغة ان كان المراد انطباقه على عرفه
فمسلم لا كلام فيه وان كان المراد انطباقه على العرف المتاخر دون اللغة فهو المتنازع والخصم لا يقول
به نعم الغالب اتحاد عرفنا مع عرف عصر الحضور لكنه غير نافع لكون الغالب اتحاد عرف عصر الحضور وهذا
يوجب الظن بوجود ما شك فيه في ذلك العصر ايضا وهو كاف لترجيحه وليس بعيدا هذا كله في الالفاظ
التي لم يتعرض اهل اللغة لذكر معانيها واما التي ما ذكروها فان ذكروا المعنى العرفي فلا اشكال للقطع باتحاد عرفنا
مع عرف عصر الحضور وان لم يذكروه فلا ينبغي الاشكال ايضا في الظن بعدم تعرضهم لذكره في
عدمه انه من البعيد جدا وجوده في زمانهم مع عدم ذكرهم لاحد من اللغات من الاستقراء في كلام العرب
ولو كان موجودا في ذلك الزمان لاطلعوا عليه بالاستقراء ولو اطلعوا لذكروه كغيره فهو محتمل للعدم
ومنهم من قدم اللغوية مستدلا باصالة بقاء المعنى اللغوي وبورود الشرع بلغة العرب فما لم ينقل الشرع
لفظا الى معنى فهو باق على اصله وضعفهما ظاهر لان الاصل انما يكون حجة مع الدليل وقطع في وجوده
ولو سلم فلا يحصل منه الظن والتي هي موقوف عليه ولا دليل على حجيته تعبدا والحقيقة العرفية
لا يكون خارجة من لغة العرب حتى ينافي الحمل عليه ورود الشرع بلغتهم وهو ظاهر هذا كله على تقدير

ويتفرع على ما ذكرناه فروع لا تحصى كما لا يخفى على الخبير المطلع مسئله اذا تعين المعنى الحقيقي والمجازي
وتميز كل منهما عن الاخر واستعمل اللفظ ولم يتعين المراد منه واحتمل كل منهما وجب الحكم بارادة المعنى الحقيقي وكذا المجازي
سواء كانا متحدين او متعددين او مختلفين وهو مما وقع عليه الاتفاق بل المعروف في جميع اللغات في جميع الاعصار
والامصار والاصقاع لان مقتضى الوضع في الحقيقة ان اللفظ انما هو للدلالة عليه بنفسه فلو لم يصح الحمل على الحقيقة
مع القرينة لما كان فرق بين الموضوع له وغيره وينتفي فائدة الوضع وكان لغوا ولان الاستعمال في المعنى الحقيقي
هو الغالب والمشكوك يحمل على الاعم الاغلب ولانه لولاه لوقع غالبا الاجمال لحصول التردد بين الحقيقة والمجاز
وبطلانه ظاهر ولان المولى اذا امر عبده بشيء ولم يات به معتذرا بعدم علم الوجوب عد عاصيا وذمه
العقلاء ولم يقبل عذره بل يعاقب ويسمونه بالجهل فاصالة الحمل على الحقيقة في الصورة المفروضة مما لا شك
فيها ولا ريب يعتريها وما يحكى عن المشارق من قوله لا نسلم ان الحمل على الحقيقة مطلقا اولى من الحمل على المجاز
الا ترى ان علماء البلاغة اطبقوا على ان المجاز ابلغ من الحقيقة فان اراد ان ابلغية المجاز توجب
اولوية الحمل عليه في كلام البلغاء ففيه ان الابلغية انما توجب ترجيحه لو كان مساويا للحقيقة او كان
الحمل على الحقيقة موجبا لخروج الكلام عن البلاغة وليس شيء منهما كذلك وكلام العلماء البلاغة لا يقتضي
اولوية الحمل على المجاز بل لم يعلم ان كلام الذي ادعى فيه ان المجاز ابلغ مما اليه كذلك ولا يوجب ذلك الحمل على
المجاز عند الاطلاق بل الظاهر ان اهل البلاغة انما يحملون اللفظ عند الاطلاق على الحقيقة نعم انما
يكون الحمل على الحقيقة موجبا لخروج الكلام عن البلاغة او لعدم ملائمته مع شان المتكلم لصيرورته
بذلك من الكلمات العامية المبتذلة التي لا يليق بشان المتكلم فيكون شان المتكلم وحاله شاهدا بارادة
المجاز لكنه خارج عما كنا فيه لان الكلام فيما اذا لم يكن مع الكلام ما يقتضي ارادة واحد منهما من القرائن
الحالية والمقالية كما اذا كان الحمل على احد المعنيين مناسبا لحال المتكلم ولا تفاوت مع ان البلاغة
عبارة عن مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته وربما يكون الحمل على الحقيقة مطابقا للحال كما اذا كان
المقام مقام البيان والمناسب له الايضاح والحمل على الحقيقة اوضح فالمطابق لمقتضى الحال هو ارادة
الحقيقة من اللفظ دون المجاز وكلام الشارع وكلام امنائه في مقام بيان الاحكام من هذا
الباب فيكون الحمل على الحقيقة ابلغ واولى ثم ان الحمل على الحقيقة وترجيحه على المجاز هل هو منوط
بالظن بارادتها من اللفظ ولو شك باعتبار بعض الامور الخارجية من الارادة وجب التوقف
حتى يظهر القرينة ام بناء على التعبد فلا يعتبر فيه حصول الظن ام فيه تفصيل فان كان عدم
حصول الظن باعتبار معارضة ما لم يثبت حجيته فلا يعتبر الظن بل يحمل على الحقيقة مع التساوي بل مع
الظن بالعدم ايضا كما اذا ورد في الكتاب او السنة امر بفعل وقام الشهرة على القول بعدم وجوبها

او القياس على عدم الوجوب وقيس فلسلم يحصل الظن بارادة الوجوب بعد [illegible] وان كان عدم حصول
الظن باعتبار معارضة الظن او علم كما اذا تعقب المخصص جملا متعددة يصلح لرجوعه الى الجميع والى الاخيرة
فقط وقلنا بالاشتراك والتوقف وان العموم السابق على الاخيرة باعتبار اجمال المخصص خرج عن الظهور
فلا يحمل على الحقيقة بل يجب التوقف ام فيه تفصيل اخر فان كان اللفظ ظاهرا عرفا في ارادة الحقيقة حال
منع من حصول الظن مانع خارجي لم يثبت اعتباره وجب الحمل على الحقيقة والا فلا ثم على تقدير اعتبار الظن
في الحمل على الحقيقة اما مطلقا او في الجملة هل يعتبر مطلق الظن بارادة الحقيقة من اللفظ ولو حصل من الخارج
من اللفظ وانه لم يكن مجرد ام يعتبر الظن الحاصل من نفس اللفظ ولا يعتبر ما يحصل من الخارج وان ثبت اعتباره فيه
خلاف واشكال ويظهر من الاشارات الاول بل يحكى من [illegible] الاستاد فيه بل كان يدعي الاجماع عليه وصرح
مفاتيح الاصول الثالث واختار بعض مشايخنا في تعليقاته على المعالم الرابع وظاهر كلام الاستاد
خلاف التعميم في الظن وكذا الظاهر من المفاتيح والتعليقات ولذا ترى ان بعض من عاصرناهم يظهر منه الثاني
في رسالته المعمولة في حجية الظن لا تكون مخالفة حتى ذكر شاهدا وحكي ذلك ايضا من جماعة من الاصحاب
ثم ان هذا الكلام لا يختص بالحقيقة بل يجري في المجاز ايضا فان تعذر الحقيقة وكان للفظ مجاز
شائع ومجاز نادر مثلا وجب الحمل على الشائع ولو لم يحصل الظن بارادته او فيه تفصيل وهل يعم الظن لغرض
بما اذا حصل من نفس اللفظ ام بعمه وما حصل مما ثبت اعتباره هو الظاهر من الاستاد اعتبار الظن على
الاطلاق هنا كما انه يحتمل عموم سائر الاقوال المقام ايضا والحق في المقام ان يقال ان اصالة الحقيقة
حجة يجب حمل الالفاظ عليها ما لم يعلم او يظن ظنا معتبرا عند اهل اللسان بارادة غيرها او يشك شكا يعتني به
العقلاء منهم ويكون معتبرا عندهم فلو علم او ظن كذلك بارادة غيرها او ضعف اللفظ الحقيقي عند ارادة صرفه
عنه الى ذلك الغير ولو شك كذلك وجب الوقف حتى يظهر من الخارج ما يتعين به المراد فلا
ما لو كان الظن والشك غير معتبرين عندهم فانه يجب الحمل على الموضوع له وعدم الالتفات الى ذلك الظن او الشك
ولا فرق فيه بين حال الشافهة والحضور وبين غيرها فالخطابات الشرعية يحملها على ظواهرها ما لم يعلم او يظن
ظنا معتبرا عندهم بارادة خلاف ظاهرها او يشك في ارادة الظاهر منها شكا معتبرا عند العقلاء منهم فلو علم او ظن
كذلك وجب الحمل على خلاف الظاهر ولو شك كذلك وجب الوقف فيها حتى يظهر المراد ويتعين من الخارج والدليل
على ذلك اتفاق اهل اللسان عليه واستمرار عملهم عليه بل جميع ارباب اللغات في جميع الاعصار والامصار فان
بناءهم وعملهم في الالفاظ الدائرة في السنتهم وخطاباتهم ومحاوراتهم عليه من غير نكير بينهم وطريقة الشارع في خطاباته
وكذا النبي والائمة هو طريقة اهل اللسان من غير فرق في شيء لانه لو كان بناؤه وبناؤهم فيها على غيرها يكون
بناء اهل اللسان وعادتهم لوجب تبيينه لهم وردعهم عن طريقتهم لانهم مجبولون على اعمال طريقتهم في خطاباته

بل فعل خطاء وجد بلغتهم ولسانهم حتى يظهر خلافه بل لو وجد بلغة غيرهم فمع ما فرضنا من المتكلم مع بنائه اصل
اللسان لزم البناء والتعريف حيث ان من الجهل بالجهل والاضلال لو بينوه لهم لبلغ الينا وايضا فيحيى ما كان الحاصل
لما كان البلوى به عامة ولا دلالة على الخلاف منتفية وجب الحكم بالعدم لان عدم الدليل مع عموم البلوى دليل
العدم بمعنى انه يحصل من ملاحظة عموم البلوى والحاجة بالخطابات الشرعية وانتفاء الدليل على هذا الطريقة
الشرع لطريقة اهل اللسان في كيفية فهم المراد منها من استقرارهم على اجراء طريقتهم في جميع الخطابات ما لم يظهر
الخلاف القطع بان بناء الشارع ومخاطبته في خطاباتهم على طريقة اهل اللسان من دون شك بل يتعين بل
اذا كان تكليف المكلفين اخذ الاحكام من الخطابات الشرعية الواردة بلسان العرب ولم يبلغ اليهم من المتكلم بيان
بيان طريقة في الكيف فهم المراد منها وكان للعرب فيه طريقة معروفة مستقرة يحصل القطع برضائه باعمال
طريقتهم في فهم مراده من خطاباته بل ان من ملاحظة طريقة العلماء من السلف والخلف عصرا بعد عصر
طبقة بعد طبقة في فهم الاحكام من الخطابات يظهر اجماعهم على اعتبار طريقة اهل اللسان في الخطابات الشرعية
والحاصل انا نقطع بان الكيفية المعتبرة في الشرع في فهم المراد من الخطابات الشرعية هي الكيفية المعتبرة عند
اهل اللسان من غير فرق بين حال الحضور والغيبة وبين الحاضرين والغائبين والمعدومين والطريقة
المعتبرة عندهم في فهم منها هي ما ذكرناه فوجب الحكم بثبوتها في الخطابات الشرعية ايضا من غير فرق بين حقائقها
ومجازاتها فما هو معتبر عند اهل اللسان فيهما معتبر فيها ايضا والمعتبر عندهم في الحقائق والمجازات ما سمعت
فما لم يحصل الظن المعتبر عندهم بعدم ارادة المعنى الحقيقي لم يصرفوا اللفظ عنه الى المجاز ومع حصول الظن بعدم ارادته
عنه وحمل عليه فان اعتبر فلا اشكال فانه نحو فان كان اللفظ بعد الصرف عن الحقيقة ظاهرا في بعضها
فيحمل عليه مثل ما يحمل مع المعنى الحقيقي فيحمل اللفظ عليه ما لم يعلم او يظن ظنا معتبرا عدم ارادته عنه
او يشك شكا يعتني به العقلاء منهم بارادته وان علم او ظن كذلك بارادة الغير يصرف اللفظ عنه ويحمل على
ذلك الغير وهكذا بخلاف ما اذا كان الظن ظنا غير معتبر عندهم او شك شكا لا يعتنون به فلا يصرف عنه بل
يحمل عليه كالحقيقة فالظنون التي ثبت اعتبارها في الشرع فلا اشكال في اعتبارها في الالفاظ الشرعية ايضا في
الحمل على المعنى المراد عنه واما التي ثبت عدم اعتبارها بمعنى ثبوت نهي الشارع عنها كالقياس والاستحسان
والرأي ونحوها فالظاهر عدم الاشكال في عدم اعتبارها في الكشف عن المراد ايضا في الخطابات الشرعية
لعموم ما دل على المنع منها بحيث يشمل المقام ومع شموله لها يخرج عن الاعتبار عند اهل اللسان ايضا لانهم
انما يعتبرونه في كلام المتكلم ما لا يمنع عنه فاذا ورد في الكتاب او السنة لفظ له ظاهر ويقتضي القياس ونحوه
ارادة خلافه فلا يجوز صرفه عنه وحمله على خلافه بل يجب ابقاؤه على ظاهره وحمله عليه وقد يستشكل
في ذلك بانه اذا لم يكن القياس في الحكم الشرعي بل في المراد كما انا ورد لفظ في الشرع ويثبت بالدليل ارادة خلاف

الظاهر

الظاهر منه ووجد مثله ولم يقم دليل معتبر على ارادة خلاف الظاهر لكن القياس اقتضى ذلك بان استخرج العلة
في ارادة خلاف الظاهر هناك من الوجدان او بحدس وكانت موجودة في مثله ولكن الظاهر عموم المنع لمثل ذلك
فلا يجوز ويجب الحمل على الظاهر والبناء عليه واما الظنون التي لم يثبت اعتبارها في الاحكام ولا عدم اعتبارها
وان كان الاصل عدم الاعتبار كالشهرة والاستقراء وعدم ظهور الخلاف وظهور عدمه ونحوها مما لم
يقم دليل على المنع منها سوى الاصل فمقتضى ما ذكرناه من القاعدة اعتبارها في الكشف عن المراد في الخطابات
لاعتبارها عند اهل اللسان وعدم ما يمنع منها شرعا فان قلت ما دل على المنع منها شرعا من العمل بغير العلم
وبالظن من الآيات والاخبار بعمومه يشملها ويقتضي المنع منها فتكون ممنوعة كالقياس ونحوه مما يعتبر
عند اهل اللسان قلنا قد تحقق في محله ان تلك الظواهر لا تشمل تلك الظنون بل ما يمكن من ما اخذ بالتحصيل
من الحرص والتخمين والحدس لا ما يحصل من الشهرة ونحوها لا يبق منطوق اية النبأ يقتضي المنع من العمل بقول
ما لم يتبين وعموم العلة يقتضي عموم المنع فلا يجوز التصرف في ظواهر الخطابات الشرعية بقول الفاسق
بالظنون المذكورة فينحصر بالعلم وما ثبت حجيته من غيره لانا نقول اولا ان غاية ما استفاد من
الاية اشتراط العمل بقول الفاسق بالتبين من قوله فيتحصل لا يجوز العمل وهذا لا يقتضي جواز العمل
بالظواهر مع عدم حصول الظن بارادة الظاهر لاجل خبر الفاسق بل الظاهر كون طريقة اهل اللسان في مثل
المقام عدم العمل بالظاهر والتوقف فيه بل هم لا يصرفون فيه بحصول ظنه وحمله على غيره وثانيا ان الظاهر جواز
العمل بقوله مع التبين وهو اعم من العلم والظن المعتمد فاذا حصل من قوله او من الامور المذكورة
الظن المعتمد فلا يستفاد من الاية المنع منه لو لم نقل باستفادة تجويز العمل به وثالثا انه لا يستفاد من الاية
عرفا ولو بالنظر الى التعليل فيها المنع من العمل بالظنون المذكورة كما لا يخفى على الراجع اليه ومع تسليم استفادة
العموم يبقى الظنون المذكورة تحت عموم ما مر من القاعدة من اصالة جواز العمل لعدم ثبوت المنع
لا يبقى بناء على ما ذكرت هنا من لزوم التوقف عن العمل بالظاهر بعد مجيء خبر الفاسق بلزوم التوقف عن
العمل به ايضا بعد اقتضاء القياس ونحوه ارادة خلاف الظاهر وصرف الكلام عنه لانا نقول فرق بين النهي
الوارد في القياس ونحوه وما ورد في خبر الفاسق فان الاول يقتضي ترك العمل به والاعراض عنه و
مقتضى ذلك عدم التوقف في الظواهر بل العمل بها بخلاف الثاني فان مقتضاه التوقف عن العمل به حتى
يظهر حاله ومقتضاه التوقف في الظواهر ايضا قبل ظهور الحال فحاصل ما ذكرنا ان الظنون التي لم يثبت
المنع منها في الشرع ولم يثبت حجيتها ايضا في الاحكام الشرعية مثل الشهرة وعدم ظهور الخلاف وظهور عدمه
ونحوها مما يعتبر عند اهل اللسان وانا لا نعمل بها في الاحكام لاقتضاء الاصل ذلك يجوز التصرف بها
في الظواهر بصرفها عن الظاهر وحملها على خلافه كما يجوز العمل بالظاهر مع قيامها وعدم حصول الظن

بارادة الظاهر لاجلها لاستقرار طريقة اهل اللسان عليه وعدم ثبوت خلافه في الشرع واما ما ثبت
المنع من العمل به في الشرع كان كان مثل القياس والاستحسان ونحوهما مما نهي عنه وامر بالاعراض عنها
والعمل بظواهرها ودلالة اقتضاء النهي عنها ذلك بناء اهل اللسان عليه انهم يصدقون النهي المذكور عن المتكلم
وان كان مثل خبر الفاسق الذي لم يتبين حاله والتوقف فيه حتى يظهر حاله فلا يجوز صرف الظواهر عن
ظاهرها وحملها على خلافه لاجله ما لم يتبين حاله ولكن يتوقف عن العمل بالظاهر ايضا قبل ظهور الحال لاقتضاء
ما دل على المنع منه ذلك وكون بناء اهل اللسان عليه ايضا بعد ثبوت المنع المذكور ولا فرق فيما ذكرناه بين
الحاضر والغائب والموجود والمعدوم لعموم ما مر من الدليل فاصالة الحقيقة يجب حمل اللفظ عليها
ولم يظن خلافها الظن بارادتها الا اذا كان المانع عنه مما نهى الشارع من العمل به وامر بترك مثل القياس
ونحوه او كان امرا لا يعتبر عند العقلاء من اهل اللسان ولا يعتنون به فان في هاتين الصورتين لا
يعتبر الظن بارادة المعنى الحقيقي ولا يضر الشك او الظن بخلافه ولا يبق اما اخرت من القول لم يحك قائلا
به فيكون ذلك بالفصل وباطلا لانا نقول ليثبت المسألة مما يمكن فيه تحصيل الاجماع على حصر الاقوال في ذلك
او ادعيه ولا نعلم الى الآن قيام الاجماع على نفي التفصيل المذكور اذ لم يتعرض لبيانها الا قليل واستفادته
من فحاويهم في غاية الاشكال ومقتضى القواعد الشرعية ما ذكرناه لا يقال قد حكيت ان الاستاذ دام ظله
ادعى الاجماع على اعتبار الظن وقلت ان اطلاق كلامه يقتضي عمومه انهم يقولون بلا اعتبار الظن فيها مطلقا
لانا نقول دعوى الاجماع المذكور موهونة بما ستعرف عند بيان حجج سائر الاقوال ولا اعتبار للظن فيها
على الاطلاق في الاجماع المذكور واستمرار طريقة اهل اللسان عليه والجواب عن الثاني قد ظهر مما مر وعن الاول
يظهر مما يأتي وحجة القول الثالث اما في اعتبار الظن فيما لم يعارض ما ثبت عدم اعتباره او لم يثبت اعتباره فعموم
منها الاصل فان حجية الخطابات الظاهر والقدر الثابت من الدليل هو ما ان حصل الظن بقيام القاطع
على حجيته ونحوه يبقى تحت الاصل ومنها استصحاب عدم تعلق الحكم بالحقيقة التي شك في ارادتها
ومنها عمومات الكتاب والسنة المانعة عن العمل بغير العلم خرج منه بعض الامور ولا دليل على خروج محل
البحث ومنها ان المعهود من اهل اللسان هو التوقف وعدم حمل اللفظ على المعنى الحقيقي حيث
يحصل الشك بالمعنى المتعارف فيجب اتباعهم للاتفاق على الظاهر على ان المناط في اللغات هو ما عليه اهل
اللغة وعدم ثبوت حكم شرعي فيها يخالف ما هم عليه ولعموم قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
ومنها انه اذا حصل الشك في المراد من اللفظ صار من المجمل لان ما لم يتضح دلالته على المراد هو المتشابه
من كلمات القوم ان المجمل لا يحمل على شيء من محتملاته بالخصوص الا بعد قيام القرينة فتأمل لا يقال
للقوم لزوم حمل اللفظ على معناه الحقيقي وان المجاز خلاف الاصل فيجب المصير اليه بالاجماع لانا نقول

الجواب

لا نسلم ثبوت هذا الاطلاق من الجميع بل المحتمل من جميعهم هو لزوم حمل اللفظ على معناه الحقيقي في الجملة لا
مطلقا واطلاق البعض لو سلم لا يحصل منه الاجماع سلمنا انهم اطلقوا ولكن الاطلاق انما ينصرف الى الفرد الغالب
وهو ما يحصل منه الظن ولا يبق مقتضى وضع الواضع اللفظ لمعنى حكمه بلزوم الحمل عليه مطلقا حتى يمنع
ظهور القرينة على التجوز بالدليل القاطع وهو متحقق في صورة الشك لانا نقول لا نسلم شمول الاتفاق كلام الواضع
لصورة الشك في التجوز التي هي محل البحث اذ لم يثبت من الواضع سوى الوضع وهو بنفسه لا يدل بنفسه
الدلالة على لزوم الحمل على الحقيقة مطلقا لا يق اللفظ الموضوع يجب الحمل على حقيقته عند تجرده عن القرائن
كما ان المانع يجب الحكم بتحققه عند تجرده عنه فان ظهرت قرينة على ارادة المجاز وجب العدول عن الحكم المذكور
والا فعملا بالاستصحاب لانا نقول لا نسلم ان مجرد اللفظ يقتضي الحمل على معناه الحقيقي مع الشك في ارادته
عليه بل المسلم هو لزوم حمله عليه حيث يظهر ارادته لا مطلقا لا يق ما ذكرت يلزم منه سد باب الاستفادة
من طريق المجاورة والمكاتبة لان عدم القرينة هناك غير معلوم لاحتمال ان المتكلم والكاتب سهى
عن ذكر القرينة وكتابتها لانا نقول ذلك وان كان محتملا لكنه خلاف الظاهر ولا يق حيث يحصل الشك في
وجود القرينة يجب الحكم بعدمها عملا بالاستصحاب ضرورة ان القرينة من الحوادث وقد تقرر ان كل حادث
يشك في وجوده فالاصل عدمه وحيث حكم بعدمها تعين الحمل على الحقيقة لوجود شرطها وهو عدم
وجود قرينة المجاز فلا يشترط في ثبوت هذا الشرط العلم بل يجوز اثباته بكل ما دل الدليل على حجيته لانا نقول لا نسلم
حجية الاستصحاب في امثال هذه المسائل حيث لم يحصل منه الظن كما هو المفروض ونعلمه الدليل عليه والعمومات
الدالة على حجية الاستصحاب لا نسلم شمولها لمحل البحث سلمنا حجيته ولكن اصالة عدم القرينة والاستصحاب
لا يجري في صورة وجود شيء يشك في كونه قرينة كما لا يخفى فيحصل التوقف والحجة على عدم اعتبار
حصول الظن فيما اذا منع عنه معارضة الظنون التي لم يثبت حجيتها وجوه انه لو كان الظن معتبرا في جواز الحمل
بالحقيقة وحمل اللفظ عليها بطل التمسك باكثر الظواهر الشرعية وهي التي تعارض بوجوه ضعيفة في الرجحان
اقوى ولا لزمها لانه بعد ملاحظة ما يحصل الشك في المراد وبقائها على ظاهرها وذلك معلوم بالوجدان
اللازم باطل اتفاقا فانهم قد اطبقوا على وجوب العمل بالظواهر التي قام القاطع على حجيتها وان عارضها من الوجوه
الضعيفة ما يوجب الشك في بقائها على ظاهرها بل ربما عارضها ما يوجب الظن بصرفها الى خلافه ولا يلتفت
اليه انهم لما لم يقم من الشرع دليل على حجيته كظن القياس وظن الشهرة ونحو ذلك وهذا معلوم من طريقة
الاصحاب الا ترى ان المرتضى ومن وافقه في ترك العمل باخبار الآحاد وان كانت صحيحة باخذ بظاهر
القرآن والسنة المتواترة اذا عارضها من الاخبار الصحيحة ما يوجب حملها على خلاف ظاهرها وكذلك القائلون
بعدم حجية الشهرة والخبر الموثق والحسن ونحو ذلك من الامارات التي تفيد الظن لا يلتفتون اليها اصلا

فيما اذا عارضت الظواهر التي قام الدليل على اعتبارها كانوا يتوقفون في العمل بها من جهة معارضتها بما ذكر ولو كان
حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مشروطا بالظهور وعدم القرينة لكان الواجب التوقف في العمل بالظواهر المعارضة
بتلك الادلة ولما جاز لهم ان يعولوا في رد من جوز كل الصيرورة بها على اصالة عدم حجية وبقاء الظواهر على حالها
لان للخصم ان يقول كما ان الاصل عدم حجيتها كذلك الاصل عدم حجية تلك الظواهر فيما اذا عارضها تلك الامارات
وقد علمنا من حالهم خلاف ذلك وبالجملة التي اتفق عليه الاصحاب قديما وحديثا بل المسلمون قاطبة هو الرجوع
الى الظواهر التي قام الشرع على حجيتها وعدم جواز العدول عنها حتى يثبت الصارف عنها من دليل من الشرع
فتبيان طريقتهم لزوم العمل بالظواهر ح تعبدا لا باعتبار كونها كاشفة عن الواقع وليس لاحد ان يقول ان الظنون
التي لا تكون حجة اذا عارضت الظواهر التي ثبتت حجيتها لا تفيد الظن ولا توجب الشك في ارادة ظاهرها لان ذلك
معلوم البطلان لان افادة الامارات الظن لا يتوقف على حجيتها بل ذلك يرجع الى الوجدان ونحن ناخذ ذلك قطعا
فيجب ما ورد من الشرع ظاهره وجب الاخذ بظاهره حتى يثبت الصارف عنه يقينا وان حصل الشك فيه او
على ظاهره فقول ما ذكره من اعتبار الظن في الشق الاول وان كان حقا كما عرفت لكن بعض ما ذكره من الدليل لا يخ
عن نظر يظهر بالتامل فيه نظر دقيق وتعرضنا لذكره منفيا لاجل الاشتغال بما هو اولى صرف واما ما ذكره من عدم
اعتباره في الشق الثاني فهو على الاطلاق غير مسلم والحق ما ذكرناه وما ادعاه من الاتفاق عليه فيه انه يحتمل ان يكون
عملهم بتلك الظواهر ح باعتبار انه لما كان تلك الظنون عندهم غير حجة يقطعون النظر عنها ولا يلتفتون اليها
فلا تمنع من حصول الظن من الظواهر كما شاهدنا ذلك من الاصحاب فانه مع قطع النظر باعتبار
الظن في الحمل على الحقيقة كان بناؤه في الظواهر التي عارضها ما لم يثبت اعتباره على العمل بتلك
الظواهر كما هو طريقة الاصحاب حذو النعل بالنعل ووجدناه دام تاييده في المقام المذكور ظانا بالحكم الواقعي
باعتبار تلك الظواهر وبارادة الظاهر منها ولم يكن ذلك الا لما ذكرناه ولعل غيره من الاصحاب ايضا كان
وجرى عملهم بالظواهر مع المعارضة المذكورة هذا ايضا ومع قيام الاحتمال المذكور لا وجه للاحتجاج
كون حجية الاصل المذكور متفقا من فعلهم لان الافعال مع قيام الاحتمال تسقط عن محل الاستدلال
لصيرورته مجملا بل الظاهر ان الوجه فلا يكون الاصل حجة من باب التعبد لانه لو كان كذلك لزم
ان يكون عملهم بالظواهر ح كعملهم بالتعبد لا في ان غيرها من الامارات التي لا تكشف عن الواقع وان لا يكون
المجتهد عالما ظانا بالحكم الواقعي ولا عالما بما استفاده من طريقتهم فان المجتهد ظانا بالحكم الواقعي
في المقامات المذكورة ظانا بالحكم الواقعي وبارادة ظاهر الخطابات منها وهو ينافي التعبد
لذا نرى الاصحاب يتوقفون في المقامات المذكورة اذا لم يحصل لهم الظن بارادة ظواهر الخطابات منها باعتبار
معارضة تلك الظنون ويترددون في ظواهرها كما لا يخفى على المطلع على طريقتهم والمتتبع في كلماتهم

ولو سلم عملهم بالظواهر ح من باب التعبد فيمكن ان يكون الوجه فيه ما يظهر من كلامهم من كون بنائهم
على عموم ما دل على المنع عن العمل بغير العلم وبالظن الا ما خرج بالدليل فكل ظن لم يقم على المنع منه دليل تكون
داخلا في عمومها فتكون منهيا عنها واذا كان كذلك لم يصح التصرف في الظواهر بها لما فاته للنهي المذكور بل
مقتضاه عدم التوقف في الظواهر ايضا كما قلناه في القياس ونحوه لكن قد عرفت عدم تمامية عمومها وشمولها
لمثل الشهرة وظهور عدم الخلاف وعدم ظهور الخلاف ونحوها فلا ينفع لنا علمهم وفعلهم لعدم حصول الظن بها
المعصوم منه ولا الظن لقيام الاحتمال المذكور واذا لم يتم الاجماع لم يصح الحكم بحجيتها حتى تثبت طريقة اهل اللسان
في العمل بالظواهر الالفاظ بل وجب البناء عليها وهو ما ذكرناه هذا وقال بعض مشايخنا في تعليقاته على المعالم
بعد نقل الاقوال الثلاثة والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يفرق بالفرق بين ما يكون باعتباره شاهدا على
الخروج عن الظاهر بعد حصول الدلالة بحسب العرف وانصراف اللفظ اليه عند تفاهم الناس وما يكون مانعا
فلا بد العبارة بملاحظة العرف وما يشتمل عليه انصراف اللفظ اليه بحسب المتعارف في المخاطبة وان لم يكن ظاهرا
في خلافه صارفا له اليه عن ظاهره وقد يرتاب عليه ما حكيناه عن بعض افاضل المتاخرين من المنع عن الاخذ بالاصل
المذكور الا مع الظن بعدم الصارف وما حكيناه عن الجماعة من البناء على الاخذ به الا مع قيام الدليل على خلافه
ولو فرض اجراؤهم له في غير محل المذكور فهو من الاشتباه في موردهما كما يتفق كثيرا في سائر الموارد من نظائره
وفي ملحوظات كلمات الاصحاب شواهد على التنزيل المذكور فيرتفع الخلاف في المعنى فكيف كان ففي الصورة الاولى يصح
الاستناد الى ظاهر العبارة حتى يثبت الخارج ومع حصول الشك في حصوله او الظن الغير المعتبر لا يكفي فيه فلو شك في
ورود مخصص لهذا العام او ظن حصوله من غير طريق شرعي وجب البناء على العام وبذلك جرى عمل العلماء
خلفا عن سلف في العمومات وسائر الظواهر على النحو المذكور حتى يثبت الخروج عنها بطريق شرعي كيف ومن الملحوظ
بينهم حجية استصحاب العموم حتى يثبت التخصيص واستصحاب الظاهر حتى يثبت التاويل ولم يحك الخلاف فيه احد
من القائلين بحجية الاستصحاب في الاحكام والمنكرين له وقد حكوا الاجماع عليه من الكل حتى الاشاعرة
البرهان في محله والحاصل انه بعد قيام الحجية ونحوها لا بد من الاخذ بمقتضاها والموقوف عليها
حتى يقوم حجة اخرى قاضية بالخروج عن ظاهرها او ما يستفاد منها والظاهر ان ذلك طريقة جارية بالنسبة
الى التكاليف الصادرة في العادات من الموالي للعبيد والوالد للولد والحاكم للرعية وغيرهم وكذا الحال في غير
التكاليف من سائر المخاطبات الواقعة بينهم واما الثانية فلا يجري فيها الاستناد الى ظاهر الوضع اذا لم يحصل
الوضع ثابتا على ظاهر العبارة على حسب المفهوم في العرف والعادة فاذا قام هناك ما يرجح الحمل على المجاز لا بان
يرجح على الحقيقة بل بان يجعل ذلك مساويا للظهور الحاصل في جانب الحقيقة لم يحصل التفاهم عند العرف
لتعادل الاحتمالين وان كان الظهور الحاصل في احدهما ضعيفا فهو في الاخر نوع عارضهما فيلزم التوقف

من الحكم باحدهما فيقتضي شاهد على ترجيح الحمل على احد الوجهين اذا بنى انفهام المعنى من اللفظ مبنيا
على التوهم فانا هو من جهة الظهور والدلالة العرفية على المراد المفروض انتفاؤه في المقام وقد صار بعض
جماعة الى التوقف في المجاز المشهور فلا يحمل اللفظ عندهم على خصوص الحقيقة او المجاز الا بعد قيام القرينة على
ارادة احد المعنيين منهم المص في غير كل بهذا الكتاب كما يجيء انشاء الله وقد خالف فيه جماعة فرجحوا الحمل على الحقيقة
واخرون فحملوه مع الاطلاق على المجاز فالاظهر بمقتضى ما بيناه التفصيل في القول بكل من الاقوال
مراتب الشهرة فان لم تكن بالغة الى حد يعادل الظهور الحاصل من ملاحظة الظهور الحقيقة تعين الحمل على الحقيقة
والا فان كان معادلا للحقيقة في الرجحان لزم التوقف فلا يحمل اللفظ على احد المعنيين الا بالقرينة القائمة عليه وان
كان مرجحا لجانب المجاز بان كان الظهور الحاصل منها غالبا على الظهور الحاصل
من الوضع كان المتعين حمله على المجاز نظير ما ذكرناه من التفصيل بالنسبة الى سائر القرائن القائمة في
المقام مما ينضم الى ظاهر الكلام فانها قد تقرب المعنى المجازي الى الفهم من غير ان يبلغ به في الظهور الى
الحقيقة يتعين معها الحمل على الحقيقة انه قد يضعف الظهور الحاصل فيها او يجعله مساويا لارادة
الحقيقة او غالبا عليها فيتوقف في الاول ولا يحمل اللفظ على الحقيقة مع عدم كون القرينة صارفة
اليه فان صرفت عن الحمل عليها او جعلت ارادة المجاز مكافئة لارادتها فلا قرينة اذا فقدت لزم
حمله على المجاز في الاخير لبناء المخاطبات على الظنون الحاصلة من العبارات سواء كانت حاصلة بملاحظة الاوضاع وشاع
او انضمام القرائن على اختلاف مراتبها في الوضوح والخفاء ولا عبرة في القرينة ان يكون مبنية للقطع بالمراد
فظهر مما قررناه انه لا حجية حصول الظن بالفعل بما هو مقصود المتكلم في الواقع ولا الالتزام بالخروج
عن مقتضى قاعدة عدم حجية الالفاظ مع عدم ظهورها في المقصود ولا لزوم عليه كلا لا حاجة الى وجود
ما يعارضها نظرا الى وجود الدليل على لزوم الاخذ بها في بعض المقامات مع انتفاء الظن انه حسبما
من التفاصيل المذكور بل يعرف ان الاصل المذكور معمول عليه في الصورة الاولى ولا معمول عليه في
الثانية فلا حاجة الى التزام الخروج عن الاصلين في شيء من المقامين هذا كله مع العلم
بوجود الشواهد المفروضة المقارنة للعبارة او العلم بانتفائها او الظن باحد الجانبين اما لو لم
يعلم بمقارنة القرائن ولا بعدمها واحتمل وجودها بحسب الواقع ولم يحصل ظن باحد الجانبين فهل يصح
الحمل على ظاهر اللفظ من دون ظن بالمراد بما هو مدلول العبارة بحسب الواقع او لا بد من التوقف لعدم
العلم او الظن بانفهام المعنى المفروض من العبارة حينئذ ولا بناء عليه بحسب العادة حتى ينبغي
البناء عليه كما في الفرض المتقدم وجهان اوجههما الاول لاخذ بظاهر اللفظ مع عدم ثبوت ما يوجب الصرف
عنه او الشك فيه والظاهر ان الطريقة المتداولة في الاحكام العادية والبناء في فهم المخاطبات الجارية بين

الناس

بين الناس كما في الخطابات الواصلة من الموالي الى العبيد والحكام الى الرعية على ذلك وهو الطريقة الجارية
في العمل بالروايات الواردة من غير ان يحصل احتمال مقارنتها لما يوجب الخروج عن ظاهرها باعثا على التوقف
عن العمل بها فضلا عن المتحصل من الاصل هو الاخذ بظاهر اللفظ ملحوظا مع القرائن والامارات المنضمة اليه عند
من يوجه الخطاب اليه من غير التفات الى احتمال حصول ما يوجب الخروج عنه من القرائن المتاخرة او المقارنة الصادرة
عن الغير فحاصله ان الخطاب ان علم او ظن تجرده عما ينافي ظاهره وجب حمله عليه وان علم او ظن
وجود ما ينافي ظاهره وان كان ذلك مانعا من كل التردد فيما هو ظاهر فيه ونحوه بحسب العرف وانصرافه
اليه بحسب المتعارف في المخاطبة وان لم يجعله ظاهرا في خلافه وجب التوقف عن الحمل على الظاهر
ويحمل على خلافه ان جعله ظاهرا فيه وان لم يكن مانعا عن ذلك بل كان اللفظ بحسب متفاهم العرف
دالا على ظاهره ومنصرفا اليه في تفاهم الناس وجب حمله على ظاهره والبناء عليه وان لم يحصل الظن
بارادته بسبب معارضة ما ليس بحجة من الظنون وان لم يعلم ولا يظن بالتجرد ولا بعدمه بل يشك
فيهما ويحتمل ان يقترن معه ما يوجب صرفه عن الظاهر وحمله على خلافه او التوقف فيه وجب ايضا
العمل بظاهره وحمله عليه وعدم الالتفات الى الاحتمال المذكور والدليل عليه استقرار طريقة الناس
من الموالي بالنسبة الى العبيد والوالد بالنسبة الى ولده والحاكم بالنسبة الى رعيته وجميع الامرين
بالنسبة الى مامويهم واستمرار عادتهم في محاوراتهم عليه فضلا عن عمل العلماء خلفا عن سلف
بالعمومات وسائر الظواهر على النحو المذكور والفرق بينه وبين التفصيل السابق ان مقتضى
السابق ان الاصل اعتبار الظن مطلقا فخرج عنه صورة معارضة ما لا يكون حجة من الظنون
بسبب الاجماع وبقي الباقي وان مع عدم المعارضة والشك في التجرد لا يحمل اللفظ على ظاهره
بل يجب التوقف فيه بخلاف الاخير فان مقتضاه عدم الخروج عن الاصل اصلا بل الحمل على الظاهر
في صورة معارضة الظنون المذكورة هو الاصل ووجوب الحمل على الظاهر في صورة الشك
في التجرد عن الصارف ويحتمل فرق اخر وهو ان هذا القائل يعتبر في صورة المعارضة المذكورة
كون الخطاب دالا بحسب تفاهم العرف في الحمل على الظاهر ووجوب العمل به بخلاف السابق لكن
بعد التامل في كلامه يظهر انه يعتبر ذلك ايضا وكيف كان يظهر ما فيه مما سبق فان كون عمل العلماء
في الظواهر على النحو المذكور قد عرفت فساده واجماعهم على استصحاب حكم العموم حتى يظهر المخصص
والمطلق حتى يظهر المقيد ليس معناه انه يجب الحمل على العموم والاطلاق تعبدا وان لم يحصل
الظن بارادة العموم والاطلاق بل مرادهم انه لو ورد عام او مطلق ولم يكن معهما ما يوجب
التخصيص او التقييد وجب الحمل على العموم والاطلاق الى ان يظهر المخصص او المقيد ولا يقدح

احتمالها وكلامهم يحمل على الغالب من حصول الظن بالعموم او الاطلاق ما لم يظهر المخصص الا ترى انهم في العمومات السابقة على الاخيرة فيما اذا تعقب المخصص عمومات كثيرة وامكن عوده الى الجميع
والى الاخير فقط على القول بالاشتراك او الوقف في انها هل تحمل على العموم فيلتزم كان مع القول برجوعه الى الاخير فقط في جميع الحكم او يتوقف فيها حتى يظهر من الخارج ارادة العموم او الخصوص
فلو كان مرادهم من استصحاب حكم العموم ما ذكر لزم عدم الخلاف في الحمل على العموم لعدم ظهور المخصص واستصحاب حكم العموم الا ان يوجه كلامهم فيما اذا كان العام بحسب متفاهم
اهل العرف وما ذكرته من الثاني لا الاول لكنه مناف لاطلاق كلامهم وكذا اكون حل تقرير الناس في محاوراتهم على ذلك في محل المنع بل المشاهد منهم في مخاطباتهم ومكالماتهم ما ذكرناه لا ما ذكر
فانهم في الشق الثاني لا ياخذون بظاهر اللفظ على الاطلاق بل على التفصيل الذي ذكرناه وكذا في صورة الشك في التجرد عن القرينة والشواهد لا يعملون بظاهر اللفظ على الاطلاق بل اذا كان الشك
عن فاحش يعتني به العقلاء متوقفون في العمل بالظاهر حتى يظهر ارادته من الخارج نعم لو كان سبب الشك ما لا يعتني به العقلاء كان الامر كما ذكر وحجة القول الثاني يظهر مما ذكرناه في حجج سائر الاقوال
وكذا اجوابه فلا نطيل بالذكر ثم على المختار لا يختص فيما يعتبر فيه الظن بما يفيده اللفظ بل لو حصل من الخارج ما يتعلق بالمراد كان كافيا لكون بناء اهل اللسان عليه وهل يكفي في ذلك مطلق
الظن ولو كان ضعيفا وفي اول درجته ام لابد من ان تكون على وجه يطمئن به النفس وما لا يكون كذلك حكمه حكم الشك ويعامل معه معاملته من التوقف او العمل بالظاهر الذي يظهر من طريقة
الاصحاب في استدلالاتهم هو الاول بل هو الطريقة المعروفة الجارية بين اهل اللسان سيما فيما لم يكن الرجوع الى المتكلم والسؤال منه شبه الظاهر وقوع الاجماع عليه بل هو مقطوع به بحيث
لا يشك فيه المتتبع المتامل في كلماتهم فانا نريهم يكتفون في الكشف عن المراد في الخطابات من الكتاب والسنة بمجرد الظن والظهور وان لم يكن بحيث يطمئن اليه النفس ولا ينكره احد منهم من
احد وهذه سجيتهم وطريقتهم في فهم الاحكام منها خلفا عن سلف وكذا طريقة اهل اللسان في فهم المطالب من الكتب المؤلفة والكلمات المنقولة اليهم ولا ينكرون ذلك منهم فلا شبهة ولا ريب في
كفاية مطلق الظن وعدم اعتبار كونه بحيث يطمئن اليه النفس ولا كونه اقوى ولا كونه حاصلا من نفس اللفظ بل يكفي ولو كان حاصلا من الخارج متعلقا بالمراد كما لا يخفى على العارف بطريقة اهل
اللسان فتدبر هذا كله فيما اذا كان الحقيقة راجحة على المجاز بان كان اللفظ مستعملا في الاول غالبا او مساويا واما اذا لم يكن كذلك ففيه خلاف بينهم والمعروف بينهم التوقف فيه وعن ابي حنيفة

ترجيح

ترجيح الحقيقة وعن الشافعي ترجيح المجاز وفصل شيخنا في تعليقاته على المعالم بترجيح الحقيقة مرة وترجيح المجاز اخرى والتوقف ثالثة فان غلبة المجاز وكثرة الاستعمال فيه مختلفة فقد تكون بحيث
يترجح المجاز وقد تكون موجبة للتوقف وقد تكون بحيث يترجح معها الحقيقة وهذا هو الحق فان الحمل على الحقيقة لما كان مقتضى الوضع فلا بد في صرفه عنها من علة تامة تكون اقوى ولا
شبهة ان مجرد الكثرة والغلبة في الاستعمال في المجاز لا تصلح للمنع والصرف فانه لو فرض ان اللفظ كان مستعملا في كل من المعنى الحقيقي والمجازي كثيرا ولكن كان استعماله في المجاز اكثر فقليل لا يمنع ذلك
من الحمل على الحقيقة كما في العمومات فانه قد شاع استعمالها في الخصوص حتى قيل ما من عام الا وقد خص
ومع ذلك يتبادر منها العموم والوجه فيه ظاهر فان الوضع موجود ومقتضى الحمل على الحقيقة ومجرد
هذا التفاوت لا يمنع منه نعم لو غلب الاستعمال في المجاز وندر الاستعمال في الحقيقة فقد يكون بحيث
قارب الهجر والنقل فلا يبعد ظهوره في المعنى المجازي وقد لا يبلغ الى هذه المرتبة ولكن يكون موجبا
للتساوي مع الحقيقة فيتوقف والحاصل ان الحقيقة راجحة على المجاز في الاول وباعتبار غلبة الاستعمال
قد يصير مهجورا وينقلب مجازا والمجاز حقيقة وبينهما وسائط فان لم يكن الاستعمال في المعنى المجازي اكثر
من الاستعمال في المعنى الحقيقي لم يبلغ حد الهجر ابدا ومع الاكثرية يتدرج في الرجحان ناقصا الى ان
يتساوى مع المجاز ثم ينعكس الامر ويصير المجاز راجحا ويتدرج نقصا الى ان يصير اللفظ منقولا والمعنى
الحقيقي مهجورا ومن هنا يظهر وجه ما ذكر في المعالم ويتعذر من صيرورته حقيقة الامر في كلام
الائمة من المجازات الى الحقيقة في الندب المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة نظرا الى كثرة استعمالها في كلامهم
كما في الندب من دون قرينة فان مجرد الكثرة لو سلمت لا توجب التساوي فان استعمالها في العام على الوجوب
في غاية الكثرة ايضا ولو لم نقل بكونه اكثر فمقتضى الوضع حمله على الحقيقة ويؤيده كثرة الاستعمال في المعنى
الحقيقي والحاصل ان الوضع سبب لظهور المعنى الحقيقي وكثرة الاستعمال سبب لظهور المعنى المجازي فيتعارضان وتعارض
كثرة الاستعمال يتفاوت في قوة المتعارضين وضعفهما فقد يكون الوضع اقوى وقد يكون كثرة الاستعمال
اقوى والحكم برجحان الوضع ابدا ما دام الاستعمال باقيا ولم يحصل الهجر والنقل مخالف للوجدان والاعتبار
فان قوة الوضع تتفاوت بزيادة الاستعمال وقلته فكيف يكفي بلوغه مرتبة النقل والهجر بعد بلوغه مرتبة
التساوي فيكون السبب هو الاستعمال كما ان الحكم برجحان المجاز على الاطلاق مخالف لهما فان كثرة الاستعمال
وان كان سببا لالحاق المشكوك فيه بالغالب كما في الجمل لا مطلقا فان القاعدة في الجملة لا توجب الالحاق
بالوجدان به بل لا بد مع غلبته من حصول الظن والحكم بالتوقف على الاطلاق ايضا كذلك ووجهه ظاهر
وما ذكرنا يظهر بطلان حجج سائر الاقوال مثل ما احتج به القائل برجحان الحقيقة من الاستصحاب في اللفظ

كان قبل كثرة الاستعمال ظاهرا في المعنى الحقيقي والاصل بقاؤه ومن ان مجرد غلبة الاستعمال لو كان مانعا عن الحمل
عليه للزم عدم حمل الالفاظ الموضوعة للعموم عليه اذا تجردت عن القرينة لاشتراك العلة في جميع الموارد المذكورة
وغيرها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلشيوع التخصيص فيها كما يظهر من قولهم المشهور ما من عام الا وقد خص
واما بطلان التالي فلاجماع المسلمين بل جميع العقلاء على لزوم حمل الالفاظ العامة المجردة عن القرينة على العموم كما يشهد
به التامل في ذلك ومن انه لو كانت غلبة التجوز مانعة عن الحمل على المعنى الحقيقي للزم التوقف في جميع الالفاظ لما
مر استظهاره والثاني باطل اما الملازمة فلغلبة التجوز في الالفاظ فان الاستقراء انما يكون بحسب ما افاد
الظن وبما هو حجة ذلك فان المظنون مخالف لما يقتضيه الوجدان ثم قد يكون كذلك في التعليل برجحان الحقيقة
مع الملازمة لان كثرة الاستعمال مطلقا لا توجب رجحان الحقيقة حتى يلزم عدم حمل العموم على العموم مع تجرده عن القرينة
بل في الجملة فالملازمة ممنوعة على المختار واما على القول برجحان الحقيقة مطلقا فيمكن منع غلبة الاستعمال
في الخصوص وغلبة التجوز ممنوعة بل الغالب هو الاستعمال في المعنى الحقيقي ثم المعاني المجازية اكثر من المعاني
الحقيقية فلا محل لذلك بغلبة الاستعمال ومثل ما احتج به القائل برجحان المجاز من ان الغلبة توجب الظن بالحاق المشكوك
فيه بالغالب فانك قد عرفت ان مجرد غلبة الاستعمال لا توجب الظن مطلقا بل في الجملة ونحو ذلك مما نسكره ومثل
ما احتج به القائل بالتوقف من ان لكل جهة رجحان ومرجوحية فان المعنى الحقيقي راجح باعتبار الوضع
ومرجوح باعتبار الاستعمال والمعنى المجازي بالعكس فيتساويان فيجب التوقف وفيه ان الجهتين
لو كانتا متساويتين مع الجهتين في الاخرى قوة وضعفا لزم التساوي واما لو كان رجحان احدهما
اقوى من رجحان الاخر او مرجوحيته اشد من مرجوحية الاخرى فلا يلزم ذلك وحيث انهما قد يتساويان
وقد يختلفان فلا يلزم التوقف مطلقا ثم ان كل ذا انما كان غلبة الاستعمال في المعنى المجازي حال صدور
الخطاب موجودة واما مع تاخرها عنه فيحمل اللفظ على الحقيقة للاصل وكذا لو ظن بالتاخر كما انه لو ظن تقدمها
حال الخطاب كان الحكم فيه ما ذكرناه ولو شك في التقدم والتاخر فالاصل فيه كما هو التاخر لكن
لا اعتبار بالظن المفروض بهذا الاصل الا ان يفيد الظن بتاخر غلبة الاستعمال عن زمان صدور الخطاب
وهو من دون ضميمة الخارج عزيز جدا ومع حصولها انما ينفع مع علم المتكلم والمخاطب بها وبتاخرها عنه
فاما مع جهلهما لم يعلم المتكلم ولو علم المخاطب ثم اعلم ان الخطاب قد يكون دالا على التبعية دون الكشف
عن المراد كما اذا قال ان قال زيد اسا كبر فاعطوه الف درهم فلا يعتبر فيه الكلام وارادة المعنى ولا العلم
ولا الظن بالارادة وكذا لو قال اذا قرأ القرآن فاعطوه مائة درهم دينا ومن ذلك ما ورد في الوصية
بجزء المال والمال الكثير وشيء من المال وعتق كل مملوك قديم ونحو ذلك فليس المراد فيها على الكشف
عن المراد ولا العلم ولا الظن وهو ظاهر ان استعمل اللفظ في معنى او معان وعلم المستعمل

يتر

فيه ولم يعلم الوضع فهل يحكم بالوضع نظرا الى الاستعمال ام يعتبر وكون المستعمل فيه معانيا ام لا يحكم بشيء منها ام فيه
تفصيل فمع وحدة المستعمل فيه يحكم بالوضع ويكون المعنى موضوعا له عند العقلاء فيما اذا تعدد المستعمل فيه فلا يحكم
بالوضع في شيء منها ام فيه تفصيل ايضا والجملة هل الاصل في الاستعمال الحقيقة فيما اذا علم المراد ولم يعلم
الوضع وتعدده ام لا يكون الاصل ذلك مطلقا ام فيه تفصيل وتحقيق الحق في المقام يقتضي بسط الكلام
في مقامات الاول فيما اذا استعمل اللفظ في معنى واحد وعلم المراد ولم يعلم كون اللفظ حقيقة فيه او مجازا فالمعروف
بينهم الحكم فيه بكون المعنى موضوعا له وكون اللفظ حقيقة فيه بمجرد الاستعمال بل المحكي عن جماعة منهم
منهم العلامة في النهاية دعوى الاجماع عليه وينبغي بكلام سيدنا المرتضى في المقام الثاني وبعضهم
الى المشهور التوقف وفي الاشارات نسبة اليهم القول بعدمه كلا لنا الاستعمال على شيء اقول لا شبهة في ان
المشهور يحكمون بكون المعنى المذكور في الصورة المذكورة معنى حقيقيا وبكون اللفظ موضوعا له الا ان المحكي
واما الاشكال في ان حكمهم بذلك هل باعتبار الاستعمال فيكون الاصل في الاستعمال الحقيقة ويكون هو الدليل
عليها ام باعتبار شيء اخر مثل لزوم المجاز بلا حقيقة لو لم يكن حقيقة فيه او غيره فلا دخل للاستعمال في الحكم
المذكور اصلا فظن الاستاد في الاشارات الى الاخير ولذا نسب اليهم عدم كلية الاستعمال على شيء من
الحقيقة والمجاز وفي القوانين نسب اليهم التوقف مستندا في ذلك الى ان ابن الاثير لم يقل بدلالة العام على الخاص
عرضا ان المشهور يتوقفون بالنظر الى الاستعمال في الحكم بكون اللفظ حقيقة ومجازا في المعدوم كلية فلا شيء على
منهما الا انهم يتوقفون في دلالة الاستعمال وعدمها فيحمل التوقف الذي نسبه الى المشهور مع ما نسب في
الاشارات اليهم من عدم الدلالة فما ينافي الى دعوى من نسب اليهم التوقف لبن في محله وعن نسب اليهم الدلالة
نظرا الى ان الظاهر من نفس الاستعمال في الصورة المفروضة مع قطع النظر عن الامور الخارجة كون اللفظ
حقيقة فيكون الاستعمال دالا على الحقيقة وان كان اعم ولا منافاة لما ان جميع المطلقات تنصرف
الى الشائع المتعارف مع كونها اعم والعام لا دلالة له على الخاص بوجه ولذا نسب اليهم دلالة الاستعمال
على الحقيقة وهذا هو الحق فان كون الاصل في الاستعمال الحقيقة مع وحدة المستعمل فيه مما لا وجه
لانكاره ولا لانكار نسبته الى المشهور فانهم انما يحكمون بالحقيقة في الصورة المفروضة بمجرد الاستعمال
من دون نظر الى شيء اخر وعلم مثل ما قالوه في المسئلة السابقة من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
فان الاستعمال لو كان اعم ولا دلالة له على شيء من الحقيقة والمجاز فلا فرق بين ما اذا علم المستعمل فيه
وشك في كونه حقيقة ومجازا وبين ما اذا علم الحقيقة والمجاز وشك في المستعمل فيه اذا غير الاستعمال
الذي يكون سببا للعلم الكلا له موجود في المقامين وكيف كان المشهور هو الحكم بالحقيقة في هذه
الصورة ويحكى عن المحقق الخونساري انه قال الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا في

وفي كتبهم منكور الا ان ظني ان هذا الاصل الذي لا اصل ينبغي الاعتماد عليه ولا يحصل ظن بكون الحقيقة اما لانه
كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر في اللغة واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال
اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له نعم اذا كان استعمال اللفظ في معنى قد شاع وذاع وتكرر وتكثر
ربما يحصل الظن بانه معنى حقيقي له ويختلف ذلك في اكثر المواضع التي تمسكوا فيها بهذا الاصل معلوم الانتفاء
وظاهر التوقف في الحكم بالحقيقة بمجرد الاستعمال وعن بعضهم انه ذهب من كون الاصل المجاز في الاول
انه روي عن بعضهم نقله اصالة المجاز ما حكي عن ابن جني من ان اكثر اللغة مجاز وكيف كان الحق كون الاصل
في الاستعمال في الصورة المفروضة هو الحقيقة بمعنى ظهورها من الاستعمال المذكور لان الغالب
هو الاستعمال في المعنى الحقيقي والمذكور محمول على الغالب اما الاول فظاهر فان الالفاظ في الاكثر
المتعارفة تستعمل في المعاني الحقيقية مرات متكثرة ولا تستعمل في المجاز الا نادرا او في النادر كما لا يخفى على
الراجع الى طريقة اهل اللسان والمتأمل في محاوراتهم ولا ينافيه ما صرحوا من ان المجاز اكثر في اللغة
عليه من انه ابلغ من الحقيقة فان الابلغية لا تقتضي كونه اغلب بحسب الاستعمال واشيع
وكون المجاز اكثر ان اريد ان الاستعمال في المعنى المجازي اكثر من الاستعمال في المعنى الحقيقي ففيه
بلا مرية وان اريد ان المعاني المجازية اكثر من المعاني الحقيقية فلا ننكره لكنه غير ملازم لكثرة الاستعمال
فيه كما لا يخفى لجواز ان يكون استعمال اللفظ في معنى واحد حقيقي اكثر من استعماله في عشرين من المعاني
المجازية بل وثلثين بل وخمسين بل ومائة كما هو الواقع فان كان استعماله في الحقيقة اغلب فلا ريب في
ايجابه الظن بكون الاستعمال المذكور من الغالب فهو المطلوب وعليه لا حاجة الى العلم بوجه المستعمل
فيه الى الظن بها بل يكفي فيه العلم بتعدد المستعمل فيه لانتفاء المعارض حتى يكون مجرد وجدان اللفظ
مستعملا في معنى قاضيا بكونه حقيقة فيه وان وجد للوجوه بعد الفحص انه يقوى الظهور المذكور
ويدل عليه بعد ذلك جريان طريقة ائمة اللغة ونقلهم المعاني اللغوية على ذلك فعن ابن عباس
ما كنت اعرف [illegible] حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرتها الي وعن الاصمعي ما كنت اعرف
الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني الى دهاقا [illegible]
في اثباتها الى مجرد الاستعمالات الواردة والاشعار وكلمات العرب ويثبتون المعاني
اللغوية بذلك ولان ذلك ديدنا لهم من قدمائهم الى متأخريهم كما لا يخفى على من له خبرة بطريقتهم بل اهل
كل لغة ولسان وذلك نص على ذلك من غير نكير بل تعليم اللغات وتعلمها بطريق التوقيف بالقرائن [illegible]
وما كان ذلك على وجه الحقيقة او المجاز فلا يفهم منه كما هو ظاهر وانما يظهر ذلك بعد الحكم بالمراد
بالاستعمال فظهور الاستعمال في كون المستعمل فيه حقيقة مما اتفق عليه جميع الالسنة واستمرت

طريق قطعي [illegible] جميع الامة عليه [illegible] اثبات الحقيقة [illegible] فان تردد [illegible]

عليه طريقة ارباب اللغة قاطبة فلا شبهة في حجيته وايضا لما كان المجاز بدون الحقيقة غير ممكن او غير واقع او
نادرا وجب الحكم بكون اللفظ المذكور حقيقة في المستعمل فيه والا لكان مجازا بلا حقيقة وهو من دون حقيقة وقد
عرفت علله امكانه او عدم وقوعه او ندرته فيكون خلاف الظاهر لكن انما يتم هذا الوجه لو ثبت [illegible] المستعمل
فيه بالعلم او الظن [illegible] عدم الاستعمال في غير هذا المعنى لا ينفع بدون الظن لعدم حجيته [illegible]
ظهر فساد سائر الاقوال من القول بالتوقف وعدم دلالة الاستعمال وكذا للحمل على المجاز به وبطلان حججهم نعم قد
يقال ان المجاز في كلام البلغاء والشعراء اغلب من الحقيقة لان الاول اغلب من التأثير [illegible] البلاغة والفصاحة
ادى بهم الى ارتكاب كثرة المجاز فكلام الله وكلام رسوله احرى بذلك وعمدة الكلام فيهما ويمكن
الجواب بان التتبع شاهد صدق على ان الغالب في كلام الله وكلام رسوله ايضا الحقيقة [illegible]
الظاهر في كلام البلغاء والفصحاء ايضا كذلك فلا اشكال [illegible] ان غلبة المجاز انك اذا قلت قام
زيد اقتضى الفعل لانه جنس وهو يتناول جميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو
معلوم البطلان وانما قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت [illegible]
راسه لم يكن قد ضربت من جميع الراس وهمنا مجاز من وجه اخر فانك اذا قلت رايت زيدا او ضربته فزيد
ليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية [illegible]
شيء من ذلك فلعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب ومن اسند اليها فكان مجازا [illegible]
انما يتناول سطحه الظاهر وليس ذلك حقيقة زيد بل انما هو خارج عنه او جزء منه ويمكن الجواب بمنع المجازية
فيما ذكر فان قام زيد لا يقتضي الا ثبوت القيام لزيد وثبوت الجنس لا يقتضي ثبوت جميع افراده بل يكفي فيه
ثبوت بعض افراده نعم نفيه يقتضي نفي جميع الافراد وكذا ضربت زيدا لا يقتضي وقوع الضرب على جميع
اجزاء زيد بل هذا التركيب حقيقة في وقوعه على زيد اعم من وقوعه على جميع اعضائه او بعضها وليس
حقيقة في الاول حتى يصير مجازا وزيد موضوع لما لا يتبدل بالزيادة والنقصان ولما كان مجموع
هذه الجملة يصح ان يقال رايته وضربته وبالجملة هذه التراكيب ليست الا حقائق في المعاني المرادة
منها ولا تكون مجازات البتة فالحكم بغلبة المجاز مستندا الى الاوهام المذكورة مما لا وجه له المقام
الثاني فيما اذا استعمل اللفظ في معان متعددة وثبت كونه حقيقة في واحد معين منها وشك في
الباقي فالمشهور عدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد على ان الاصل فيه هو الحقيقة ايضا والمشهور
ان الوضع خلاف الاصل يحتاج ثبوته الى الدليل وليس فليس وغلبة الاستعمال في الحقيقة وان كانت
مقتضية للحكم بكونه حقيقة في الجميع لكن يعارضها غلبة المجاز على الاشتراك في الصورة المفروضة
هذه غلبة نوعية وتلك غلبة جنسية والاولى مقدمة على الثانية وبذلك يظهر الفرق بين المقامين

فان في المقام الاول الغلبة الجنسية مقتضية للحمل على الحقيقة ولا معارض لها بخلاف المقام الثاني فان الغلبة
النوعية معارضة لتلك الغلبة وهذه اقوى من تلك فتكون مقدمة وعن بعضهم منع المشهور بل هو في الحقيقة
دليل اخر على عدم اقتضاء الاستعمال في هذا المقام كون اللفظ حقيقة في الجميع مع تشكيك بان المعلوم
من اهل اللسان استظهار الحقيقة من الاستعمال في هذه الصورة ايضا فانهم متى وجدوا الفاظا مستعملا
في معاني متعددة يفهمون منه كونه حقيقة في الجميع وكذا لو ثبت كونه حقيقة في معنى ووجدوه مستعملا في غيره
ايضا يفهمون كونه حقيقة في ذلك الغير ايضا وبالجملة لا فرق عندهم بين المقامين فكما يحكمون بالحقيقة
في الاول فكذا يحكمون بها في الثاني فيلزم اما الحكم بخطائهم في تلك الطريقة او الحكم باتحاد المقامين في ظهور الاستعمال
في الحقيقة والاول مما لا وجه له اصلا فان اتفاقهم عليها لا يجتمع مع خطائهم عادة فالعلم العادي حاصل
بعدمه واذا لم يمكن الحكم بالخطاء تعين اختيار ظهور الاستعمال في الحقيقة كما اختاره السيد ولكن
كما يشكل الحكم بالعدم لاستمرار طريقة اهل اللسان على فهم الحقيقة من الاستعمال كذلك يشكل الحكم بالوجود
ايضا لذهاب المشهور الى ان الاصل في المقام ليس هو الحقيقة ولا يدل الاستعمال عليها [illegible]
بذهاب المشهور وهما ساقطان فلا يكون الاصل في الاستعمال في المقام هو الحقيقة ومع ذلك يمكن ان يقال
ان للناس في ارتكاب المجاز طريقة يفهم المخاطب المجازية حال المخاطبة والتكلم في تكلمهم بالحقيقة بالاستعمال
انما هو فيما اذا لم يفهموا من المتكلم [illegible] المفهم يظهر الحقيقة البتة وهو ظاهر وفي غير حال
الخطاب لما لم يظهر [illegible] الاستعمال في محل المجازية [illegible] طريقة اهل اللسان على اصالة الحقيقة
لا تتفاوتها فيه بل لابد من التثبت [illegible] الحكم بالمجازية لكن الانصاف انه لا يخلو
عن الاشكال ايضا لان الظاهر عدم الفرق بين الحالين في طريقة اهل اللسان فان طريقتهم في غير المخاطبة
ايضا كذلك ينبغي الاشكال بحاله والتعارض والتساقط انما يسلمان مع التساوي وهو غير مسلم لان التتبع
في الالفاظ يشهد بان الغالب فيها عدم الاشتراك ووجود المجاز وان الحقيقة والمجاز اغلب من الاشتراك
فالمشكوك فيه يلحق بالغالب والسيد بني وجوه منها ظهور الاستعمال [illegible] ان استعمال اللفظ
في الشيئين او الاشياء ليس الا كاستعماله في الواحد في الدلالة على الحقيقة فكما ان الاستعمال في الواحد
يدل على ان اللفظ حقيقة فيه فكذا المتعدد واورد عليه بانه قد نص في موضع اخر بانه ينتقض بالمجاز
واجاب عنه بان لغة العرب انما نعرفها باستعمالهم وكما انهم انما استعملوا اللفظ في المعنى الواحد ولم ينبهونا
على انهم متجوزون قطعنا على انه حقيقة فكذا هنا واخرى بان الحقيقة هي الاصل في اللغة
والمجاز طار عليها [illegible] لان اللفظ قد يكون له حقيقة في اللغة ولا مجاز له ولا يمكن ان يكون مجازا
لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال

فانا ينتقل من اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة [illegible] من اهل اللغة ما وقفونا على ان اللفظ [illegible]
المعنيين مجاز ولا علمنا ذلك علما ضروريا [illegible] وقد وقع النزاع فيتعين ان يكون حقيقة
وحصر طريقه اتفاقهم على الضرورة قال وكيف توقف المجوزون في هذا الموضع على الاستدلال [illegible]
مثله في باب المجاز في خروج هذا الموضع من بابه دليل على بطلان الدعوى ومنها غلبة
الاشتراك على المجاز فان الكلمة باقسامها مشتركة اما الحروف فلما يشهد به الكتب النحوية واما الفعل
فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر بين الوجوب
والندب واما الاسماء فان الاشتراك فيها اكثر فيكون الحمل عليه اولى الحاقا للمشتبه بالاعم الاغلب ومنها
ان للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد في الاشتراك اما الاولى فكالاطراد
وصحة الاشتقاق من المعنيين والتجوز فيهما وتعين احدهما [illegible] بادنى القرائن بخلاف المجاز
واما الثانية فلان المجاز يخالف الظاهر ويفضي الى الخطاء ويتوقف على القرينة والوضعين والعلاقة وقد عارض
الاشتراك في العموم بفوائد المجاز كالتوصل به الى انواع البديع من الجناس والتقسيم [illegible] والقلب
والترصيع ولزوم ما لا يلزم والموازنة ورد العجز على الصدر والسجع والقافية والروي وكالابلغية والاوجزية
والاخف [illegible] ومفاسد الاشتراك من تاديته الى ضد المطلوب [illegible]
وحاجته الى قرينتين بحسب معنييه [illegible] بالفهم عند خفاء القرينة [illegible] بان فوائد المجاز اكثر
ومفاسد الاشتراك [illegible] المجاز [illegible] معارض [illegible]
اما عن الاول فبظهور [illegible] الفرق بين [illegible] الاستعمال في المتعدد [illegible] غلبة الاستعمال
في الحقيقة لا معارض لها [illegible] فان فيه يعارضها غلبة الاخرى وهي
غلبة المجاز على الاشتراك والثانية اقوى واما ما ذكره من ان لغة العرب انما نعرفها باستعمالهم فهو كذلك ولكن
الحاق ما نحن فيه بما اذا كان المستعمل فيه واحدا قياس لا يجوز العمل به مع الفارق فان غلبة المجاز هنا
معارضة لغلبة الاستعمال في الحقيقة بخلاف ذلك والاصالة والطاري لا ينفعان مع غلبة [illegible]
في المقام فان الغالب في الالفاظ التي لها حقائق ثابتة وتستعمل في معان اخر كونها مجازات في تلك المعاني [illegible]
المذكور لا يحصل الظن من الاصالة والطارية بكون اللفظ حقيقة في غير ما ثبت كونه حقيقة فيه [illegible]
[illegible] المستدل فيه لانتفاء [illegible] المجازية بالضرورة فساده ظاهر فان ما وقع عليه
الاتفاق من [illegible] المجاز فيه بالقرائن [illegible] الثاني فهو [illegible] غلبة الاشتراك [illegible]
الوجدان [illegible] في بيانه لظاهر الفساد فان [illegible] الماضي والمضارع ليسا مشتركين بين الخبر [illegible]
بل حقيقتان [illegible] كما ان اشتراك المضارع بين الحال والاستقبال اول الكلام [illegible]

انما يتم بالاصل المتنازع فيه ليس والا وفيه نظر واشتراك فعل الامر بين الوجوب والندب غير ثابت بل عدمه
ثابت فانه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني والمعاني التي ذكروها للحروف اكثرها مجاز فانهم لا يحكون الاشتراك
في بعضها لكنه لا يثبت غلبة الاشتراك كما هو ظاهر والاسماء اغلبها الاشتراك في مقابل الحقيقة منها واحدة
فثبت غلبة المجاز لكونه اكثر من الاشتراك في الحروف والافعال والاسماء واما عن الثالث فبان الفوائد
والمفاسد لا تكشفان عن الوضع كما ياتي ولو سلم فالغلبة اقوى منها في الكشف والظهور فتكون اقدم والحاصل ان
غلبة المجاز على الاشتراك من القطعيات التي لا ينبغي انكارها وكون طريقة اهل اللسان موهنة الحقائق
بالاستعمال حتى فيما نحن فيه لو سلم للايهام العلية المذكور بل هي اقوى في الظن فتقدم فلا ينفي فيه
كون المعنى الذي قد استعمل اللفظ فيه وشك في كونه حقيقة او مجازا واحدا او متعددا فهو ظاهر المقام
الثالث فيما اذا تعدد المستعمل فيه وعلم بعينه كونه حقيقة في بعض منهما فالمشهور وهنا الحكم بكونه حقيقة في واحد
منها معين في نفس الامر غير معلوم عندنا ومجازا في غيره كذلك وعلى قول السيد يحكم بالحقيقة في الجميع وفي
بعض المتاخرين موافقته له فيه استنادا الى انه لا يخلو اما ان يكون حقيقة فيهما او في احدهما او لا يكون
حقيقة في شيء منها والثالث باطل لاستلزامه المجاز من دون الحقيقة وقد عرفت كونه خلاف الظاهر وكذلك
الثاني لاستلزام الترجيح من دون مرجح فتعين الاول وهو المطلوب وفيه انه انما يلزم الترجيح بدون
المرجح لو قلنا بكون واحد معين منها حقيقة وغيره مجازا واما لو قلنا بكون واحد معين في الواقع غير معلوم
عندنا حقيقة وغيره مجازا فلا يلزم ذلك انا لا نرجح شيئا وعلى هذا لا نقول بالاول بل بالثاني ووجه ان كونه حقيقة
في البعض مما لا معارض له مع كونه مقتضى غلبة الاستعمال واصالة عدم الطاري وهو نظير اصل … وفصل
غلبة المعاني المجازية تقتضي كون الجميع من المعاني المجازية قلنا لو سلم فغلبة الاستعمال وغيره مما يقتضيه
لكونها اقوى من الظن من هذه الغلبة مع ان كون غلبة المعاني المجازية بحيث توجب الظن بكونها الجميع
مجازا محل المنع والواقع خلافه فان الظاهر في مثل الصورة المفروضة هو الحقيقة في البعض والمجاز في غيره
فيجب الحكم به وعلى المختار يكون اللفظ مجملا كما لو قلنا بالاشتراك فيجب التوقف حتى يظهر التعيين من
الخارج لعدم العلم بالمراد باعتبار عدم العلم بالمعنى الحقيقي وعدم تميزه عن المعنى المجازي وعند السيد
من يتبعه باعتبار الاشتراك وتعدد المعنى الموضوع له ويحصل الفرق فيما لو ثبت كونه حقيقة في واحد معين
عندنا منها فيحمل اللفظ عليه ويحكم بالمجازية في غيره ويبقى مجملا عند السيد ومن وافقه ومنه يظهر الحكم
فيما لو استعمل اللفظ في معنيين ثبت من الدليل كونه حقيقة في واحد معين منهما في الواقع غير معلوم عندنا فيحكم
بانه حقيقة فيه ومجاز في غيره ونتوقف الى ان يظهر التعيين وعند السيد يحكم بكونه حقيقة فيهما الى ان يظهر
المجازية من الخارج ثم ان الحكم بكون اللفظ حقيقة ومجازا ونحو ذلك عند الاشتراك انما يكون اذا لم يكن

٥

بين المعنيين او المعاني قدر مشترك ويجب يكون اللفظ مستعملا فيه واما اذا كان كذلك فامكن الاشتراك
المعنوي وقد دار الامر بينه وبين اللفظي والحقيقة والمجاز كصيغة الامر فانها مستعملة في الوجوب تارة و
في الندب اخرى وتستعمل في القدر المشترك بينهما تارة ثالثة ولا ريب ان الاغلب والاشيع المجاز والاشتراك
اللفظي كلاهما مخالفان للاصل اي الظاهر بخلاف المعنوي والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ولو قيل المجاز لازم
على تقدير الاشتراك المعنوي ايضا لان الاستعمال اللفظ الموضوع للكلي في كل واحد من خصوصياته ايضا
مجاز بل المجاز فيه اكثر لكونه مجازا في جميع الخصوصيات بخلاف ما لو كان حقيقة في البعض فانه يلزم كونه
مجازا في البعض ولو قيل على تقدير الوضع لبعض الخصوصيات يكون مجازا في القدر المشترك ايضا فيتعدد المجاز
على هذا التقدير كما لو كان مشتركا معنويا قلنا ان استعمال اللفظ الموضوع للقدر المشترك في الخصوصيات لا يلزم
ان يكون مجازا لجواز ارادة الخصوصيات من الخارج فالمجاز لازم على تقدير كونه حقيقة في بعض الخصوصيات
بخلافه على تقدير الوضع للقدر المشترك فلما كان استعماله فيه ارادة الخصوصيات غير معلوم اراد منها من
اللفظ كان الاولى وضعه للقدر المشترك حذرا من المجاز والاشتراك وفي الاثبات هذا الكلام اذا … استعمل
اللفظ في القدر المشترك وكان قريبا ولا ترجيح لاحد جهتي اخرى بخلاف ما لم يستعمل فيه فيتعين المجاز
على ما قررناه سابقا كما لو كان استعماله في القدر المشترك نادرا فيوهن ذلك فيه وهو حسن لان
ندرة الاستعمال في القدر المشترك ربما يكون من باب ما هو الغالب في المشتركات المعنوية من غلبة استعمالها
في بعض الخصوصيات ولذا تنصرف عند الاطلاق اليه لحجر الندرة لا توجب رجحان الوضع للقدر
المشترك نعم اذا لم تكن من هذا الباب تكون كذلك ثم لا يخفى انه قد يشتبه التشبيه بالاطلاق وعلى الخصوص
كما اذا قيل الطواف بالبيت صلوة فانه ليس من باب الاستعمال بل هو من باب الاطلاق بل من باب التشبيه
البليغ ويقتضي اشتراك المشبه مع المشبه به في جميع الاحكام او الظاهر منها وقد يستعمل اللفظ المذكور في
معنى آخر ويستدل بذلك الاطلاق والاستعمال على ثبوت الاحكام الثابتة له فيه كما اذا استعمل الخمر
في النبيذ مثلا فيستدل بذلك الاطلاق على حرمته مثلا متوهما ان ذلك بناء على كون الاطلاق دليلا
للحقيقة فيقال ان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز وفيه ان اثبات حكم الخمر للنبيذ ليس باعتبار كون
اللفظ موضوعا له بل باعتبار ان اطلاق الخمر عليه انما هو لعلاقة التشبيه وهي الشراكة في الحكم
فيفيد ثبوت حكم الخمر له كيف ولو كان بالاعتبار الاول لكان اللفظ مشتركا بين المعنيين ولا يفيد ثبوت
الاحكام الخمرية اذ ما دل على ثبوت تلك الاحكام للخمر لا يفيد ثبوتها باعتبار كل واحد منهما اذ اللفظ المشترك
لا يحمل على جميع معانيه بل على واحد معين منها ومع التفاوت بالاشتهار والاشهرية شيوع الاشهر
في الخمر على تقدير الاشتراك اللفظي اشهر المعنيين … فالاحكام الثابتة لها تثبت للنبيذ

استعماله في الخصوصيات اكثر من استعماله في القدر المشترك فيلزم المجاز اكثر على تقدير الاشتراك المعنوي قلنا هي

ولو سلم تنافيهما فالاحكام لا تثبت للمعنيين بل لواحد منهما فلا يلزم من كون لفظ الخمر مشتركا حقيقة
في النبيذ ايضا ثبوت احكام الخمر له فكان على ذكره مثل **مسئلة** اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في
المعنى الحقيقي والمجازي كما انهم اختلفوا في استعماله في اكثر من المعاني الحقيقية او المجازية على اقوال و
قبل الخوض لا بد من تبيين محل الخلاف لتتضح ما هو المقصود بالبحث في هذا المقام فنقول استعمال
اللفظ في المتعدد من المعاني يتصور على اقسام احدها ان يستعمل في كل واحد من المتعدد منفردا بان يذكر
اللفظ مرة ويراد منه معنى واحد ويذكر اخرى ويراد منه معنى اخر وهكذا ولا كلام في جوازه وفي
كون اللفظ حقيقة اذا كان المعنى حقيقيا ومجازا اذا كان المعنى مجازيا وهو الغالب في اللفظ الذي تعدد
معناه وثانيها ان يستعمل في القدر المشترك من المعنيين او المعاني كاستعمال صيغة الامر التي حقيقة في الوجوب
ومجازا في الندب على المشهور او مشترك بينهما على قول السيد في القدر المشترك بينهما اعني مطلق الطلب وكاستعمال
الاعلام المشتركة في المسمى ولا اشكال في جوازه مجازا مع وجود العلاقة المصححة وهي غير لازمة اذ يكون القدر
المشترك بعيدا لا يصح في استعمال اللفظ الموضوع للخصوصيات في القدر المشترك بل اذا كان قريبا
بحيث لا يستهجن استعماله فيه عرفا والقول بجوازه على الاطلاق كما ذكره بعضهم بعيد بل غير صحيح وثالثها
ان يطلق على احد المعنيين من غير تعيين وهو يتصور على وجهين احدهما ان يراد هذا او ذلك بادخال
الترديد في المراد وثانيهما ان يراد احد المعنيين من دون تعيين اعني هذا المفهوم الكلي الامر الذي هو
الصادق على كل من المعنيين اما من باب جائني رجل او من باب جئني برجل والفرق بينهما اجمال الاول
والاطلاق في الثاني وبغير تحليل السكاكي ان معنى المشترك كالقرء مثلا انه لا يتجاوز الطهر والحيض غير مجموع بينهما
بمعنى ان مدلوله احد المعنيين من غير تعيين فهذا مدلوله ما دام منتسبا الى الوضعين لانه المتبادر من اللفظ
والتبادر الى الفهم من امارات الحقيقة وعن المحقق التفتازاني في المطول انه قال في تحقيق كلامه بحصله
ان الواضع عين اللفظ تارة للدلالة على احد معنييه بنفسه وكذا عينه اخرى للدلالة على الاخر وفي فهما
الى المعنيين لا يحمل بعد الدلالة بل لتدافع مزاحمة القرينة ثم انه حصل من الوضعين وضع اخر ضمنا هو تعيينه
للدلالة على احد المعنيين عندنا الاطلاق غير مجموع بينهما قال ان هذا هو المفهوم منه ما دام منتسبا الى
الوضعين لانه المتبادر الى الفهم والمتبادر من كلام المحقق وظاهره ان مراده هو الصورة الثانية
من الصور الثلث من القسم الثالث اعني من باب جائني رجل والفرق بين هذه الصورة والصورة
الثالثة وبين القسم الثاني مع كون المستعمل فيه فيهما ايضا القدر المشترك بينهما ان القدر المشترك في هاتين
الصورتين امر انتزاعي وليس بحقيقي بخلاف القسم الثاني فانه حقيقي وليس بانتزاعي وان كان المراد من
القسم الثاني هو الاعم من الحقيقي والانتزاعي دخل هاتان فيه والظاهر عدم جواز الاستعمال في الصور

الاولى من الصور الثلث لا حقيقة ولا مجازا لعدم دخول الترديد في شيء من الوضعين وهو ظاهر وانتفاء
العلاقة المصححة كما لا يخفى واستهجان الاستعمال المذكور عرفا واما الصورتين الاخيرتين فالظاهر عدم الفرق
بينهما في استعمال اللفظ فان الخصوصية غير مرادة من اللفظ في مثل جائني رجل بل المراد من اللفظ فيه هو المراد
منه في مثل جئني برجل والفرق كون الحكم اعني المجيء ثابتا لهذا المفهوم الكلي في ضمن فرد خاص في نفس الامر
بخلاف جئني برجل فان المراد طلب المجيء بهذا المفهوم الكلي من غير اعتبار خصوصية ولذا يحصل الامتثال
باي رجل كان ولا يكون فيه اجمال بخلاف الاولى فانها لا تخلو من اجمال في متعلق الحكم دون المراد من
اللفظ ولو حصل الاجمال فيه وكيف كان لا اشكال في عدم جواز استعمال اللفظ في شيء منهما حقيقة
لكونه مشتركا في غيره لعدم كونه موضوعا له حقيقة في القدر المشترك فان اللفظ قد وضع لخصوص المفرد من
المعنيين معينة في الموضوع له وهما خارجتين عن المستعمل فيه فلا يكون الاستعمال فيما وضع له لانه ليس الوضع و
ما ذكره السكاكي من حصول وضع ثالث من الوضعين للتبادر وانه من امارات الحقيقة فيه ان المتبادر من
اللفظ ارادة الخصوصية منه لا المفهوم الكلي الانتزاعي وعند اطلاق المشترك يفهم المخاطب ان المراد
والمستعمل فيه هو خصوص معنى معين من المعنيين او المعاني عند المتكلم وفي نفس الامر لا يعلم المخاطب ولكن
يفهم المخاطب ارادته هو خصوص المعنى غاية الامر جهله بالخصوصية المرادة لا ان المراد والمستعمل فيه اللفظ
هو المفهوم الكلي الانتزاعي على احد الوجهين فليس هذا المفهوم الكلي موضوعا له اللفظ حتى يكون حقيقة
فيه واما استعماله فيه مجازا فيتوقف جوازه على وجود العلاقة المصححة والظاهر انتفائها لما عرفت من ان مجرد
كونه قدرا مشتركا لا يستلزم صحة الاستعمال فان العموم والخصوص وان عد من العلائق المعتبرة لكن لا شبهة
في ان المعتبر من العلاقة ما لا يستهجن معها الاستعمال لا مطلقا والظاهر عدمه في هذا المقام ورابعها ان يستعمل في
المجموع المركب من المعنيين بان يكون كل واحد جزءا للمراد في متعلق الحكم كما في قولك اشتر في هذا الجمع
اذا اريد ان … كل واحد ولا يخفى انه يتصور على وجهين احدهما ان يكون المجموعية
وعدم الاستقلال في متعلق الحكم دون المراد من اللفظ كما في قولك … معاني الجزء
مغايرة … والثاني ان يكون المجموعية والتركيب وعدم الاستقلال في المراد من اللفظ ايضا
والمراد في هذا القسم هو هذا الوجه لا الوجه الاول فانه داخل فيما ياتي بان يكون المراد من هذا القسم هو ان
يستعمل اللفظ في المجموع المركب من المعنيين من حيث المجموع فيكون كل منهما داخلا في المراد من اللفظ
تبعا لا بالاستقلال ويلزمه كونه كذلك في متعلق الحكم اذ الحكم الوارد على اللفظ يتبع مدلوله على النحو الذي
يراد منه واذا كان المراد هو المجموع من حيث المجموع ثبت الحكم له كذلك وهذا القسم لا يجوز حقيقة في
المشترك لعدم كون اللفظ موضوعا للمجموع من المعنيين من حيث المجموع في شيء من الوضعين وهو …

واما جواز مجاز الذي يتوقف على وجود العلاقة فيظهر من الحكي عن الفاضل الباغنوي بجوازه مطلقا ولكن في الفرق
نظر وفي الاثبات فان عدم الجواز مما وقع عليه الاتفاق وفصل بعض الافاضل في تعليقاته على المطالع بانه يجري
كما في البيع المستعمل في البيع والشراء معا فانه موضوع لكل واحد منهما ويصح استعماله في المجموع المركب منهما و
القرء المستعمل في الطهر والحيض معا ويمتنع في المجموع اعني الاول والثاني وكذا يجوز كما في العين المستعمل في عين
الجاسوس وكذا الميزان اذ لا ربط بين الكل وكل من المعنيين ويجوز كون كل من المعنيين الحقيقيين
جزء من المستعمل فيه ولو في الاعتبار لا يكون مجوزا للاستعمال مطلقا وكانه اي الفاضل الباغنوي يجيز
علاقة الكل والجزء مطلقا حيث جوز استعماله فيه على سبيل المجاز وهو بين الوهن اشعر ويضعف المنع ان علاقة
الكل والجزء مشروطة بكون الكل مما ينتفي بانتفاء الجزء وان يكون له تركيب حقيقي وتظهر في المقام معان العلاقة
المضمون فيه موجودة دون غيرها ومنع شيخنا المذكور جميع المقدمات الثلث وكيف كان الحكي عن بعضهم ان
محل البحث في المقام وفي المشترك هو هذا القسم وفي خلاف الاثبات وفي التثنية معا الحق لعدم انطباق
الادلة المذكورة عليه لاهنا ولا في المشترك ولا يستخلف فيما هي جهة جماعة ولا يناسبه ادلتهم كما ستعرف وحاصلها
ان تستعمل في كل واحد من المعنيين او المعاني ان يكون المراد هو الاستغراق نظير العام الاصولي الذي
عرف بانه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته ترتيب قولنا في استغراق المعنيين او
المعاني يكون كل واحد منها في الحكم ومتعلقا للنفي والاثبات والفرق بين هذا القسم وبين القسم السابق
هو الفرق بين العموم الافرادي والعموم المجموعي ففي الثاني كل واحد من المعنيين او المعاني المراد المستعمل فيه
ويدل عليه اللفظ بالدلالة التضمنية والجزء الا انه ليس معتبرا في المراد المستعمل فيه والحكم انما يتعلق بالمجموع
الا ويلاحظ الاستثناء كل واحد منها وثانيا وللوضوح فلا يحتاج الى ان كل واحد منهما مدلول اللفظ بالدلالة التضمنية
على التحقيق ومناط الحكم ومتعلق للنفي والاثبات بالاستقلال والاحوال والهيئة الجمعية لم يعتبر اخلا
في المراد المستعمل فيه هذا القسم انه ما دخل في موضوع اعلم هنا وفي المشترك بما لا يخفى على من امعن
النظر في كلامهم ولما كان اللفظ غير موضوع للاستغراق بل للخصوص المعنى فلا يجوز استعماله فيه حقيقة
الحقيقة واما جواز مجاز فيتوقف على وجود العلاقة ولا اشكال في وجودها في بعض المقامات كما في مطلق
وما يرسلها استعمل فيه هل فيقال ان يكون كل واحد منها من اللفظ بالاستقلال فاستعمال الكل
في الاستغراق المعتبرة سواء كان مناط الحكم ومتعلق النفي والاثبات بالاستقلال او لا ومنع
مدارات الاستقلال في الارادة غير الاستقلال في تعلق النفي والاثبات والحكم فقد يكون المعنى مناطا
في الحكم ومتعلقا للنفي والاثبات بالاستقلال ولا يكون مستقلا في الارادة كما في قولك جاءني عشرة
رجال فان المجيء ثابت لكل من الاحاد وكل واحد مستقل في تعلق الحكم ولا يكون مستقلا في الارادة من العشرة

وقد يكون بالعكس كما في قولك زيد وعمرو وما اوهلا الجزئي ظاهر الكلام وان كان يقتضي استقلال
كل واحد في الموضوعية للحكم حيث ان المثنى يقتضي ثبوت الحكم لكل واحد لكن لما كان الحكم هو رفع الجزء
معلوم عدم ثبوته لكل واحد منها بل للمجموع تعين ان يكون بالمجموع من حيث المجموع وانه لا يكون
كل واحد مستقلا في تعلق الحكم به وقد يكون عدم الاستقلال في الارادة من اللفظ باعتبار ارادة
معنى العام الاصولي وان كان كل واحد في الحكم مستقلا فالمراد في هذا القسم انه لا يكون المراد المجموع
من حيث المجموع ولا معنى العام الاصولي اي الاستغراق بل هذا وذاك بان يكون كل مرادا من اللفظ بالاستقلال
سواء كان مستقلا في تعلق الحكم ام لا وهذا هو محل البحث هنا وفي المشترك كما صرح به جماعة ويظهر
من كلماتهم فما يظهر من جماعة من ان النزاع فيما اذا كان كل من المعنيين متعلقا للنفي والاثبات مبني على
الغالب لا ان يكون ذلك معتبرا في المتنازع فيه وبذلك يكون محل النزاع ما ذكرناه فما ستعرف من
ثم احتجاجا المانع من الجواز بان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء
معاند لذلك الشيء حيث قالوا في رده بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة لارادة المعنى الحقيقي بدلا من المعنى
المجازي فاما ارادته من اللفظ بارادة اخرى منضمة مع ارادة المعنى المجازي ممنوع وهذا كما ترى يشهد
بصحة ما ذكرناه ايضا اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز في استعمال
واحد على اقوال احدها عدم جوازه مطلقا لا حقيقة ولا مجازا وثانيها جوازه مطلقا ثالثها جوازه حقيقة ومجازا
بالاعتبارين والاظهر هو الاول وقد اختاره في الاشارات والقوانين والتعليقات ايضا لنا ان استعمال
الصحيح لا بد ان يكون مسببا من الوضع او العلاقة والكل منتفية في المقام اما الوضع فظاهر لان المعنى المجازي
لم يكن داخلا في الموضوع له وهو الان داخل في المراد المستعمل فيه فلا يكون الاستعمال على وفق الوضع
قانونه فلا يمكن ان يكون صحيحا لانه لا يبقى الوحدة المعتبرة داخلة في الموضوع له حتى يلزم من ارادة المعنى
المجازي مع المعنى الحقيقي سقوطها فيخرج المعنى المستعمل فيه فلا يكون الاستعمال من كونه موضوعا له بل الموضوع
له هو ذات المعنى اللازم وهو موجود مع الانضمام وعدمه فيكون اللفظ مع ارادة المعنيين حقيقة في
المعنى الحقيقي ومجازا في المعنى المجازي فيكون حقيقة ومجازا باعتبارين لانا نقول لما كان اللفظ موضوعا
لذات المعنى وكان المعنى تمام ما وضع له لا يكون الاستعمال على قانون الوضع الا اذا كان المعنى المذكور تمام
المستعمل فيه ليوافق مع الوضع ويطبق عليه اذ الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى وتعيينه له لينتقل منه اليه و
يستعمل هو فيه ويكون هو كاشفا عنه والتخصيص ينافي الاشتراك ومنهم غيره معه في الاستعمال والارادة
الا ترى ان تخصيص المال بزيد ينافي شركة غيره معه والمراد من التخصيص والتعيين هو التخصيص
في الاستعمال والارادة الا ترى ان تخصيص المال بزيد ينافي شركة غيره معه وتعيينه الامر اليه

بسم الله الرحمن الرحيم

لا يحتاج الى زيادة اطناب ولا ينافيه ارادة اكثر من اللفظ ارادة المعنى الواحد وان كان مشتركا بين المعاني المتعددة ويحكي
اعن اهل اللسان في منافاة ارادة الواحد من معنى واحد للوضع ويمكن موافقا له وللفظ وان كان
موضوعا للمعاني المتعددة يكون استعماله في اكثر من واحد مخالفا لشيء من الاوضاع وان اعتبر استعماله في البعض باعتبار
وضعه واستعماله في غيره باعتبار وضع اخر الا يكون ذلك الاستعمال على وفق شيء من الاوضاع خصوصا باعتبار المذكور كما
عرفت واما العلاقة فلانتفائها لان الاستعمال المذكور لا وجه لجوازه والمعتبر من العلاقة ما لا يبقى معه الاستعمال غلطا
واما مثل التثنية والجمع فانها يجوز استعمالها في التثنية والجمع وفي فرد من الفردين من مصداق هذا المعنى فيكونان
مجازين بل لو قلنا بوضعهما للمتفقين في الاسم كما ذكره المدعي كونهما متفقين في الاسم انهم وقيل هذا الاستعمال
المجازي في التثنية والجمع جائز وشايع كما يكون في حقيقة ومجاز ومتصل وان كان مثله داخلا في المتنازع فيه ومن يجوز
مجازا لكنه ليس استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كما ان الظاهر من كلماتهم في بيان جواز استعمال
المشترك في اكثر من معنى واحد ان النزاع في التثنية في الاستعمال في الفردين من الماهيتين او في المعنيين من
ماهيتين وان لم يكن مثلا استعمالا للفظ في اكثر من معنى من معاني الحقيقية كما هو ظاهر ومقتضاه ان يكون النزاع
في هذا المبحث في التثنية استعمالها في المعنى الحقيقي والمجازي بان يكون المراد من الاثنين هذا المعنى او الفردين
منهما كما في المثالين وهي انكار جوازه في التثنية كما يظهر من المانعين مما لا وجه له واستدل في الاشارات والتعليقات
بعدم ثبوت الرخصة من الواضع في مثل هذا الاستعمال فانه غاية ما ثبت جوازه في الواضع هو الاستعمال
في المعنى الواحد لانا لا نجد في الكتاب والسنة وكلام العرب نظيرا ولا نثبت الاستعمال في اكثر من معنى واحد
اثرا والاصل يقتضي الاقتصار على القدر الثابت فان في التعليقات كما ان دلالة الالفاظ على معانيها حاصلة
من جعل الواضع مقصورة على القدر الثابت من التوقيف ولا يتعدى عن محل النقل فكذا جواز عقد
المتكلم تلك الدلالة واما ارادة المعنى المدلول عليه بها مقصورة على القدر الثابت من تجويز صاحب اللغة فلو منع
عن فضل تجويز استعمال من الكلام لما او لم يعلم من تتبع استعمالات اهل اللغة تجويزها او انه في استعمال اللفظ
لا فائدة لم يجز ذلك قطعا والموضوع كون اللغات امورا جعلية توقيفية متوقفة على تجويز الجاعل مجرد الدلالة
اللفظ على المعنى لا يقتضي جواز نقضه وارادته من اللفظ كما هو الحال في اللوازم البينة للحقائق فانه لا يجوز
ارادة افهام تلك اللوازم من نفس اللفظ من غير ان يكون ذلك على نحو المنازل في المجازات الكاشفة عن تجويز
الواضع وكذا الحال في ارادة سائر المجازات ولو بعد افهام المعاني من الالفاظ بافادة القرينة عليها فان مجرد دلالة
اللفظ على ارادة المعنى ولو في الحال وبواسطة القرينة غير كاف في صحة استعماله فيه بل لا بد في صحة الاستعمال
من كون المعنى المأخوذ فيه من واضع اللغة ولذا ذهبوا الى اعتبار الوضع النوعي في المجاز مع ان فهم المعنى
من اللفظ ودلالته على المراد انما هو بواسطة القرينة من غير حاجة فيها الى الوضع المذكور وكذا يقولون انه القدر الثابت

حقيقتين ح

من تتبع الاستعمالات هو تجويز الواضع ارادة معنى واحد من اللفظ في مطلق ارادة واحدة بها وان كانت
متعلقة بامرين او ازيد لكون المعنى مع وحدته متعددا الخارج فذلك ابهم من مقدار ما ثبت عنه الاذن
كما ترى وانما تجويزه لتعلق ارادتين متعددتين باللفظ الواحد فيتعلق بالمتكلم وقصد ان يا افهام معنيين غير
ثابت من اللغة بل الظاهر ثبوت خلافه كما يظهر من تتبع الاستعمالات المنقولة عن العرب ولم تحصل الاستعمالات
الجارية بين اهل العرف من غير فرق بين كون المعنيين او مجازيين او مختلفين فلم يجوز الواضع ان يكون
اللفظ الواحد الا محلا لمراد واحد ومتضمنا لارادة واحدة فمقتضى الاستقراء ولا اقل من عدم ثبوت تجويزه
لذلك ايضا كما في المقام حسب ما عرفت فان قلت انه اذا عين الواضع لفظا للمعنى فالقائل فيه ارادة المتكلم لذلك المعنى
بواسطة وضعه لفاي حاجة الى توقيفه في ذلك قلت انما ذكرت انهم يعني التوقيف لكن لا نثبت به الا
تجويز ارادة افهام ذلك المعنى في الجملة غاية الامر ان يثبت به تجويزه لارادته منفردا او على حسب تعلق الوضع
بهما اما افهام كل من المعنيين بقصد بين مستقلين كما هو الملحوظ في المقام فلا يلزم من ذلك اصلا سيما بعد
جريان طريقة اهل اللغة والعرف على خلاف ذلك وظهور عدم تجويزه لذلك من استقراء الاستعمالات
والمحاورات الدائرة وما يوضح ذلك ملاحظة التثنية فانها وضعت لافادة كون المعنى المراد من مفردها كلما اثنان
على الفردين مطلقا بقيد الوحدة فلو جعل ارادة معنيين كما هو المفروض من اللفظ الواحد لجاز ان يراد من مثل المشترك
افهام فردين من معنى وفردين من معنى اخر فيراد بها معنيان بارادتين مستقلتين في استعمال واحد على نحو المفرد
حسب ما بيناه ومن البين عدم جواز استعمالها كذلك في المحاورات ولئن وقع الكلام في ذا استعمال المعنيين على
النحو المذكور حسب ما اشرنا اليه وبينا ان الخلاف فيها على نحو ما وقع في المفرد فلو قيل بتجويز الاستعمال الى
الان من الواضع بعد سببية الوضع منسوبة معقول لان الوضع معناه تعيين اللفظ بازاء المعنى للدلالة عليه
منفرد والدلالة فيها المعنى من اللفظ والفهم التصديق بان المعنى مراد اللافظ لا يجوز حظوره بالبال وان كان قصد
المعنى وارادته من اللفظ موقوفا على اذن الواضع بعد سببية الوضع منسوبا كانت الدلالة على معنى من فوائد
الوضع وثمرته لتوقفه على امر اخر فاينم الوضع من وضع الالفاظ الا وسائل الى كيفية ابراز المقاصد للغير وافهامها
اياه وفهم ذلك الغير مقاصد اللافظ فلفظ الماء انما وضع للجسم المخصوص لاجل سهل ابرازه واظهاره للغير اذا تكلم
عند ارادته وجعل اللفظ لينتقل السامع منه الى ارادة ذلك الجسم المخصوص فالوضع تعيين طريق لكي ابراز المقاصد
واظهارها وفهمها والانتقال اليها فاي حاجة الى اذن منه وتعيين اخر طريق الا ترى ان فائدة وضع لفظ بازاء معنى فقد
عين طريق ابرازه وقصده ومعناه انك اذا اردت ابرازك ذلك المعنى واظهاره تتكلم بهذا اللفظ وكذا عين طريق
الانتقال اليه لان معناه انه اذا تكلم احد من اهل هذا الوضع ومن العارفين به فافهم انه اراد ذلك المعنى
وانتقل منه اليه فلا بد من ان يكون ارادة المعنى وقصده على طبق ما قرر الواضع من الوضع حتى ينفع وضع

فانا نجد من الواضع وضع
الالفاظ بازاء المعاني فقد عين
طريق ابرازها واظهارها
وطريق الانتقال اليها منه

الواضع فيه ويكون وضعه صحيحا له فاذا وضع المعنى منفردا لا بان يكون الانفراد جزء الموضوع له كالقيد
له بل قيد للوضع بمعنى جعله تمام الموضوع له فلا يكون الاستعمال على طبق الوضع الا اذا كان المعنى تمام المستعمل فيه
ولو كان بعضه وكان اللفظ مستعملا في ذلك المعنى وغيره ولو بارادتين مستقلتين خرج الاستعمال عن قانون
الوضع ولم يكن مطابقا له فلا يمكن كون الوضع مصححا لذلك الاستعمال فلا يكون اللفظ باعتباره حقيقة
ولا بالنظر الى ارادة ذلك المعنى لان المستعمل فيه الموضوع له لان تمام المستعمل فيه المعنيان وتمام الموضوع له
احدهما على التعيين واين هذا من ذلك فلا يكون اللفظ مستعملا في ما وضع له ولا في غيره فان كان فيه علاقة كان
صحيحا ومجازا والا كان غلطا وانما انا نتكلم بقانون الوضع وعلى طبقه بان استعمل اللفظ فيما وضع له واراده منه على نحو يعتبره
الواضع كان جاريا على الطريقة المجعولة للواضع وكان صحيحا وكان اللفظ حقيقة فبعد جعل الوضع واحداثه الذي
هو تعيين طريق الاستعمال لا حاجة للمستعملين الى اذن اخر في كيفية الاستعمال لان الاذن قد حصل بالوضع والاذن الحاصل
لو كان على وفق ما قرره من الوضع كان تاكيدا لا تاسيسا ولو كان غير موافق له كان تغييرا للوضع ونقلا والشاهد
على ما ذكرناه انا نرى الناس بعد تعلم الاوضاع لا يتوقفون عن الاستعمال المفصل الا اذن في كيفيته بل يستعملون
الالفاظ على طبق الوضع ولم يكن احد من اهل اللسان فاذا اراد احد تعلم لغة فتعلموا اوضاع مفرداتها وتراكيبها
ياخذون في التخاطب والتكلم بها من غير نكير من احد ولو توقفوا بعد تعلم الاوضاع عن الاستعمال معتذرا
بعدم المعرفة بكيفيته لنسبهم العقلاء من اهل اللسان الى الجهل ولا يقبلون عذره وانكروا عليه ذلك قائلين
بانك عرفت الكيفية فلا وجه للتوقف ولذا ان الواضعين للاعلام الشخصية لا نصيب منهم ابدا الاذن فيها
فيعلم ان ذكر من توقف الاستعمال على الاذن في كيفيته خالف الطريقة اهل اللسان قاطبة واتفاق جميع اربابه
اللغات على خلافه وانا الداعي على القول به جعل الكلمة التي هي من فوائد الوضع وانا من مجرد الخطور بالبال
وحصل التصديق بكون المعنى مرادا للمتكلم امرا خارجا ناشيا من الاستقراء في الاستعمالات قال في التعليقات
ان وضع اللفظ للمعنى بعد العلم به قاض بالانتقال من ذلك اللفظ لذلك المعنى واحضاره بالبال السامع
عند سماع اللفظ وهذا القدر من لوازم الوضع ولذا اخذ ذلك في تعريفه من غير فرق بين الحقيقة
والمجاز والمشترك فان كلا من المعاني التي وضع المشترك بازائه مفهوم حال الاطلاق حاضر بالبال السامع
عند سماع لفظه وكذا المعنى الحقيقي مفهوم من لفظ المجاز وان قامت القرينة على عدم ارادته غير ان هذا الاحضار
هو المراد مع عدم قيام قرينة على عدم ارادته ان لم يكن هناك تعدد في الوضع ومع حصل التعدد بين وتلك
بين واحد منها على ما ذهب اليه المحققون من عدم ظهوره في ارادة جميع معانيه فيكون المشترك مجملا
في افادة المراد غير دال على خصوصه بنفسه وانما يدل عليه بما قام من القرينة كالمجاز الا ان الفرق بينهما ان المجاز
محتاج غالبا الى القرينة في المقام الاول ايضا فان احضار المعنى بالبال السامع فيه انما يكون بمعاونة القرينة

القرينة في الغالب او بتوسط المعنى الحقيقي فهما مشتركان في الحاجة الى القرينة في تعيين المراد ويختص المجاز
بالاحتياج اليها في فهم السامع واحضاره بباله في الغالب وذلك فارق بينه وبين الحقيقة وهنا فارق
اخر ولو على تقدير الانتقال الى المعنى المجازي من دون ملاحظة القرينة كما يتفق في بعض المجازات فانه يحمل اللفظ
على معناه الحقيقي الى ان يقوم قرينة صارفة عن الحمل عليه بخلاف المشترك فانه يحمل الكلام بل الامر للتاكيد
بقرينة واحدة وكثيرا من المقامات الا ان الحيثيات فيه مختلفة والجهات متعددة بخلاف القرينة المشترك فظهر بما
قررنا استقلال المشترك في الكلام على ما وضع بازائه من المعاني واحضارها بالبال السامع بعد علمه بوضعه لها
وقصوره في افادة المراد وعدم استقلاله في الكلام على خصوصه وكذا ينقض به حال الوضع نظرا الى ان
فيه استقلال اللفظ في الكلام على المعنى اذ المأخوذ هنا الاستقلال في الكلام على الوجه الاول لا في الحكم
بكونه مرادا للمتكلم كيف والوضع للمعنى الحقيقي حاصل في المجاز مع انه غير دال على ارادته فوضع اللفظ للمعنى
ان افاد الحكم بكونه الموضوع له مرادا للمتكلم وانما هو من فوائده وثمراته على نحو مخصوص مستفاد من الفاظ
المقررة في اللغات من اصالة الحمل على الحقيقة وغيرها وهذا الاستقلال في الكلام لا حاصل في المشترك بالنسبة الى
جميع معانيه فهو دال بنفسه على المراد وان لم يكن دالا على كونه هو المراد وهذا هو الفارق بينه وبين المجاز
كما قررنا فان الانتقال الى معناه المجازي لا يكون بنفس اللفظ بل بتوسط القرينة في الغالب او بتوسط المعنى الحقيقي
خاصة في بعض المجازات والمقدم الاستقلال في افادة خصوص المراد فهما مشتركان فيه لا يكون الا
اليه الا بتوسط القرينة فيهما كما ذكرنا انتهى وستعرف حال جماعة جعلوا الكلام لتجريد تصور المعنى وخطوره
بالبال وقد حققنا في محله بطلان ذلك وانها عبارة عن التصديق بكون المعنى مرادا فالكلام لا تنقسم
الى لفظية وغير لفظية وكل واحد منها الى وضعية وعقلية وطبيعية وظاهر انه ساقي انما هو التصديق بالكلام
لا مجرد التصور والخطور فالكلام اللفظية العقلية كالكلام لفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ ليست
مجرد تصور وجود اللافظ بل انما الانتقال بوجوده لحكم العقل بان اللفظ لا بد له من لافظ فالذي يقتضيه
العقل هو الانتقال لا التصور فقط وكذا الطبيعية كالكلام لفظ اح اح على وجع الصدر فان السامع ينتقل
من سماعها الى وجود الوجع المذكور فيحصل له ذلك لوجدان اقتضاء الطبع صدوره عند ذلك الوجع
فالذي يحصل من سماعه التصديق بالوجع ويستدل به عليه لا مجرد التصور والخطور بالبال وكذا الكلام
الغير اللفظية فان من شاهد الدخان يحصل التصديق بوجود النار ومن احساس حركة النبض
على وجه مخصوص التصديق بوجود الحمى ومن شاهد الميل المنصوب يحصل التصديق بكونه فرسخا
او بكون الطريق عنده ومن شاهد الخطوط الموضوعة يحصل التصديق بما وضعت له ومن شاهد
الاشارة يحصل التصديق بمرادها المشير فظاهر ان الغرض من نصب الميل في الطريق او في راس الفرسخ

ليس مجرد تصور الطريق او الفرسخ بل التصديق بكون الطريق عنده او كون الموضع المنصوب فيه راس
الفرسخ وكذا الغرض من احداث الخطوط وضعها ليس مجرد تصور المعنى الذي وضعت له وكذا الاشارة فكما ان
سائر الاقسام من الكلام عبارة عن التصديق لا مجرد التصور فكذا في الكلام اللفظية الوضعية المفهوم عند الفرق
بين الاقسام في ذلك والتفرقة ما قيل في تمام الاقسام بل كما لا ينبغي ان يتصور من عاقل فضلا عن فاضل لكون
تلك من الواضحات وانهم الكلام لغة هي الهداية وهي ما عمل للارشاد والتعبير وهي دلالة خاصة وهي مجرد تصور
الشي وخطوره ليس بهداية لان الدال في حقيقة الاصل لا يكون مهديا الى ما تصور له وكذا الدال في اللفظ
لا يكون مهديا اليه والدال في المراد لا يكون مهديا اليه وكذا من لم يعرف من الكتاب الحكم ولم يحصل له العلم
ولا الظن به لا يقال ان الكتاب دال عليه وان كان موجبا للشك والترديد فيه ولذا قالوا المجمل لم يتضح دلالته
والمبين ما اتضح دلالته وان كانت الكلام له مجرد التصور كان المجمل واضح الكلام لانه غالبا متصور جميع معانيه عند
سامعه كالمشترك فيجعل الكلام له مجرد التصور في غاية الفساد وكذا الكلام المأخوذة في الوضع لغاية وضع ان غرض
الواضعين للالفاظ ليس مجرد تصور الموضوع له بل التصديق بارادته لان تحصيل الهداية والارشاد الى المراد
فان من لطف الله احداث الموضوعات اللغوية لاحتياج الانسان الى بيان مقاصده ومطالبه لغيره والتفهيم
ما في ضميره لرفع حاجته وارشاده اليه ليتوصل بذلك الى حصول المقصود ولما كان اسهل الطرق للتوصل بذلك
هو المنطوق الفصيح المظهر عما في الضمير احدث الموضوعات اللغوية لان يتوصلوا بها الى ما كانوا محتاجين اليه
فالغرض من وضعها هو الارشاد الى المقاصد ومجرد تصور المعنى ليس ارشادا اليها كما هو واضح فتعرف الكلام
بالتصور باطل كما ان جعل الكلام التي جعلوها غاية للوضع مجرد الخطور في غاية البطلان فاذا كانت
تلك كان الوضع كافيا في الاستعمال ولا حاجة بعد العلم به الى الاذن في الكيفية وما ذكر من ان المراد
من الكلام لو كان التصديق بكون المعنى مرادا لما كان حاصلا في المجاز مع ان المجاز لا بد له من الوضع
واذا كان موضوعا فلا بد من وجود فائدة فيه فجوابه ان الغرض من وضع اللفظ للمعنى هو الكلام عليه
بنفسه ومن دون قرينة لا مطلقا وعدم حصول الكلام بالمعنى الذي ذكرناه في المجاز انما هو مع وجود القرينة
المانعة لا مجردا عنها ولو تجرد عنها لدل على الموضوع له والحاصل ان في الوضع الكلام على المراد مع عدم المانع
لا مطلقا فلا اشكال ولا استدلال بعدم ثبوت الرخصة من الواضع في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد
وان كان مقتضى الوضع اوسع وجوبها العلاقة جواز واضح الفساد بعدما عرفت فلو ما يقتضيه القطع بعدم الحاجة
وعا المستقر لطريقة اهل اللغات قاطبة فان الوضع او العلاقة في صحة الاستعمال وجوازه والمنع من غير عوض
الاستعمال بعد كونه مقتضى الوضع مناقض للوضع عند حصوله وتشديد المراد الوجه في منع هذا الاستعمال في اكثر
من معنى في لسان العرب بل في سائر الالسن انهم يجدون لا يوجد له معنى كلا انه هو ما ذكرناه من عدم كونه مفتقد

الوضع حتى يكون كاملا في جوازه وصحته وعلم وجود العلاقة المصححة للاستعمال ووجودها بالنسبة الى المعنى
المجازي غير نافع لان المعتبر وجود المصحح للاستعمال بالنسبة الى تمام ما يراد من اللفظ واما بعضه فلا بد ان يكون
تمامه اما موضوعا له او فيه العلاقة المصححة وكلا هما في المقام منتفيان نعم في التثنية والجمع قد عرفت الجواز
مجازا على بعض الوجوه وهو التغليب مضافا في المشترك من باب الاتفاق في الاسم واضح المانع ان الجمع بين
المجاز ملزوم للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشي معاند لذلك الشي اما الثانية
فظاهرة واما الاولى فلما ذكره علماء البيان من الفرق بين المجاز والكناية من ان الاول هو الكلمة المستعملة
في غيرها وضعت له مع القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له والكناية هي الكلمة المستعملة في غيرها مع جواز
ارادته فالقرينة المانعة من ارادة الحقيقة من لوازم المجاز وشرائطه فكان هو ملزوما للمعاند للحقيقة واجيب
بان القرينة في المجاز معاندة لارادة الحقيقة بدلا عن المجاز لا معه وارادتهما في المشترك لتشكيك فانها
لنسبته بدلا عن ارادة المجاز بل تجامع معها غيرها فيه فيحتمل والقرينة الملازمة للمجاز لا تنافيه فالمقدمة الاولى
باطلة وايضا القرينة المعاندة لازمة للمجاز البياني لا الاصولي فانه عند اهل الاصول اعم من الكناية فاللفظ
عندهم ينقسم الى قسمين حقيقة ومجاز لا ثالث لهما وعند اهل البيان ينقسم الى ثلاثة حقيقة ومجاز وكناية
فالمجاز الاصولي ليس ملزوما للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة حتى يكون ملزوما لمعاند الحقيقة ومحل
النزاع لفظا فان المانع انما يمنع في المجاز البياني والمجوز انما يجوز في المجاز الاصولي ولا يدعي الايجاب الكلي حتى
ينافيه بل الايجاب الجزئي فلا نزاع بينهم في المعنى ومن هنا يتغير القول بالجواز لان الكناية مما اتفق عليها الكل
الكل فلم ينكرها احد فقد استعمل اللفظ فيها في المجاز والحقيقة فكان استعمالهما فيها جائزا بل اتفاقيا الكل لا
ان حمل كلام المانع على المجاز البياني في غاية البعد لا خلاف كلامه وكلام الناقلين عنه كيف ولو كان كذلك لكان
للمجوز الاستدلال بما اتفقوا عليه من الكناية ولا حاجة له الى غيره الاستدلال بغيره مع ان اختصاص
ملزومية المجاز للقرينة المعاندة بالمجاز البياني فمنعه في التعليقات قائلا ما استند اليه المانع من ان المجاز
ملزوم قرينة معاندة معروف بين ارباب الاصول انهم لما يلتجئون به من توقف المجاز على القرينة الصارفة
فلين ذلك في كلام علماء البيان خاصة وان اشتهرت تلك العبارة بينهم نعم استشهاده بكلام البيانيين
ليس في محله وهو ناش من الخلط بين الاصطلاحين فاحتسب الشاهد من المدعي لا نقضي بتخصيص
الدعوى انتهى وذكر في شرح قول المعالم فليس بين ارادة الحقيقة الخ هذا مبني على انكار كون المجاز ملزوما
للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقا اذ لقيام القرينة شرطا في صحة استعمال المجاز حتى يكون ملزوما لها
بحسب اللغة فلو استعمل اللفظ في المعنى المجازي من دون تلك القرينة لم يكن ذلك غلطا في الاستعمال
بحسب اللغة وانما يكون قبيحا من جهة الاغراء بالجهل حيث انه لم يكن اغراء بالجهل لم يكن هناك اصلا

كما اذا استعمل المجاز لدفع الاجنبي [illegible] فلو ترك القرينة لوقع [illegible] المقصود [illegible] وكذا لو جاز الكذب
كمحل الصدق [illegible] المستعمل [illegible] في كلامه بارادة المعنى المجازي تقصيا من الكذب كان الاستعمال صحيحا ايضا
ويشير الى ذلك انه لا يعتبر في القرينة ان تكون مقارنة للمجاز لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
ومن البعيد ان تكون القرينة المتاخرة شرطا في صحة استعمال الحاصل في زمان [illegible] قبله [illegible]
القرينة لاجل الافهام لا لاجل كونها شرطا في صحة الاستعمال [illegible] ان تكون المجاز [illegible] اللفظ للقرينة المعاندة
لارادة الحقيقة [illegible] الافهام الحاصل [illegible] ارادة المعنى المجازي وهو حاصل باقامة القرينة المتاخرة
~~[illegible] على افهام المعنى المجازي في الجملة سواء [illegible] المعنى المجازي [illegible]~~
ويدل على ان ما ذكر من كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة [illegible] كون القرينة
في صحة التجوز بل يحصل مع كون القرينة لاجل الافهام [illegible] توقف افهامه على قيام القرينة
وكون الكلام مسوقا لاجل الافهام يكون ارادة المعنى المجازي ملزوما للقرينة المفهمة لكن ارادة المعنى
المجازي على النحو الذي فصلناه لا يجامع ارادة المعنى الحقيقي اذ لا يصح ان يراد من لفظ واحد معنيان
مستقلان [illegible] القول [illegible] المقام [illegible] في المشترك نظرا الى ان ارادة المعنى المجازي
من اللفظ موقوف على ترخيص الواضع قطعا بل [illegible] الثابت من ترخيصه [illegible] في الاستعمال
هو ارادة المعنى المجازي منفردا واما تجويز ارادة المعنى المجازي مع ارادة المعنى الحقيقي ايضا [illegible]
في محل النزاع [illegible] معلوم من ملاحظة الاستعمالات [illegible] المنع [illegible]
جواز الاستعمال [illegible] بينهما في الارادة كانت القرينة الدالة على ارادة المعنى المجازي معاندة [illegible]
الحقيقي من الجهة المذكورة وهذا هو الوجه فيما ذكره علماء البيان فيكون ما ذكروه كاشفا عن منع الجمع

من كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة [illegible]

بينهما في الاستعمال [illegible] اثبات المنع من الجمع بكونه ملزوما للقرينة
المعاندة [illegible] على كونه ملزوما لها ولو كان كونه كذلك موقوفا على ثبوت المنع كما ذكره [illegible] دور
بالملازمة [illegible] ثبوت المنع لا حاجة الى التمسك بكونه ملزوما لها [illegible] المستدل [illegible]
عدم ثبوت [illegible] عدم جواز الاستعمال [illegible] استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجازي لا يثبت منه عدم جوازه لغة [illegible] المانع [illegible] التوجيه [illegible] فالحق ان المجاز [illegible]
ملزوما للقرينة المعاندة اصلا لا في صحة الاستعمال ولا لاجل الافهام اما الاول فقد ظهر مما ذكره و
اما الثاني فلان المحتاج اليه في الافهام هو القرينة الدالة على ارادة المعنى المجازي وهو لا ينافي ارادة المعنى الحقيقي
بل المعاند له [illegible] المنع هو ارادة المعنى المجازي لتعاند الارادتين [illegible] ما ذكره المستدل عدم
تعاندهما مع قطع النظر عن القرينة [illegible] باعتبارها [illegible] من التوجيه [illegible]

كما لا يخفى فظهر فساد ما ذكره المستدل من كونه ملزوما للقرينة المعاندة وكذا بطلان ما ذكره المجيب من كونه ملزوما
للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة بل لا من المعنى المجازي لا جمعا وكذا ما ذكره ثانيا من كون المقابل للكناية
ملزوما لها لا المجاز [illegible] فانك قد عرفت عدم لزومها في المجاز اصلا واما الكناية فالحق انها اللفظ المستعمل
في الملزوم لينتقل منه الى اللازم ولا يكون الغرض فهم الملزوم الا لاجل الانتقال الى اللازم كما ذكره
جماعة من اهل البيان فلا يكون مجازا اصلا بل حقيقة [illegible] كون الحقيقة على قسمين احدهما
ما يكون فهم المعنى الحقيقي مقصودا بالذات سواء كان فهم اللازم ايضا مقصودا ام لا وثانيهما ما لا يكون
فهمه مقصودا الا تبعا لينتقل منه الى الملزوم اللازم [illegible] فجعل الكناية من المجاز المستعمل في
غير ما وضع له لا بان يكون اللفظ مستعملا في المعنيين كما ذكره جماعة من اهل البيان [illegible] والتحقيق
ان الكناية ليس من قبيل استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره سواء ادرجناها في المجاز او جعلناها قسما
اخر فليس في صحة استعمال الكناية دلالة على بطلان القول بالمنع من الاستعمال في المعنيين المذكورين حسب
ما عرفت الحال [illegible] في الفائدة الثالثة ولتوضيح الكلام [illegible] في المقام نقول ان استعمال
اللفظ في المعنى يكون على وجوه احدها ان يطلق اللفظ ويراد به افهام المعنى الموضوع له استقلالا من
غير ان يراد معه شيء اخر ثانيها ان يراد به افهام غير معناه الموضوع له وهذا يكون على وجهين
احدهما ان يراد ذلك الغير من اللفظ ابتداء [illegible] الاسد الرجل الشجاع
غير ان معناه الحقيقي [illegible] من غير ان يراد من اللفظ [illegible] ثانيهما ان يراد [illegible] من
اللفظ معناه الحقيقي لا لان يفهمه السامع ويجعله متعلقا للاسناد المذكور في الكلام بل لان ينتقل
الى المعنى المجازي الذي هو المقصود في المقام [illegible] ارادة المعنى الحقيقي [illegible] لينتقل منه
الى غيره [illegible] الى فهمه من غير ان يكون ذلك المعنى مقصودا بالافهام من اللفظ اصلا

ينتقل منه

الى المعنى المجازي انما يكون بعد توسط ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ والمستعمل فيه على كل من الوجهين المذكورين
هو المعنى المجازي اذ هو الملحوظ المستقل والمقصود بالافهام من اللفظ واما المعنى الحقيقي [illegible]
في الافهام سواء لم يرد من اللفظ اصلا كما في الوجه الاول [illegible] لاجل الانتقال الى غيره كما في الوجه
الثاني [illegible] بيان ذلك [illegible] جملة من المجازات الجارية في المحاورات [illegible] في القسم الاخير ومن
جملتها الكناية في احد وجهيها [illegible] كثير الرماد وطويل النجاد ومهزول الفصيل [illegible] المتكلم [illegible]
المخاطب [illegible] المقصود بالحقيقة من تلك الالفاظ الا معانيها المجازية
وليس المقصود من ارادة معانيها الحقيقية سوى احضار تلك المعاني ببال السامع [illegible] في
الانتقال الى غيرها فمتعلق الاسناد تلك المعاني [illegible] المنتقل اليها فلا كذب [illegible] في تلك الاخبار

بالذات وذهب بعضهم الى ان المراد من العام تمام الافراد [illegible] اسند الحكم اليه [illegible] عن الواقع [illegible] منه
المستثنى [illegible] فلا يكون افادة العموم واسناد الحكم [illegible] بالذات ولم يكن [illegible] استعمال العام في العموم على
القول المذكور والحاصل ان المراد ان كان بيان مقصود القوم من الاستعمال الذي ذكروه في تعريفي الحقيقة والمجاز
فلا شك ان ما ذكره خلاف [illegible] الظاهر [illegible] اتفاقهم [illegible] في كلماتهم [illegible] وان كان
اصطلاحا منه فلا مشاحة في الاصطلاح لكنه ليس [illegible]
مما ذكروه في تعريفها [illegible] فالكناية [illegible] المجاز
الاصولي بل من الحقيقة [illegible] الكلمة المستعملة فيما وضعت له لينتقل منه الى اللازم مع ارادة المعنى من اللفظ [illegible]
الحكم [illegible] القضية الملفوظة كاشفة عن المعقولة [illegible] اللفظ محكوم به في الملفوظة فلا بد ان يكون
ما يراد منه محكوما به في المعقولة [illegible]
[illegible] ان استعمال اللفظ فيها استعمال في غير ما وضع له اللفظ [illegible] المعنى المجازي [illegible]
في الموضوع له [illegible] اللفظ الموضوع للمعنى الحقيقي وحده [illegible]
من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء ومن قال بكونه حقيقة [illegible] بان اللفظ مستعمل في المعنيين [illegible]
[illegible] المقتضي للاستعمال وهو الوضع او العلاقة [illegible] الاستعمال [illegible]
المتنازع فيه ليس من مقتضيات الوضع حتى يكون الوضع سببا لجوازه [illegible] والعلاقة ايضا
منتفية كما عرفت فلا مصحح لاستعمال المفرد [illegible] فلا يكون جائزا [illegible] في التثنية والجمع [illegible] في الجملة [illegible]
[illegible] الزيادة التي ذكرناها [illegible] ان من هذا الباب التضمين مع كونه معروفا في اللغة حتى حكي عن
ابن جني انه قال لو جمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات [illegible] وقع [illegible] التضمين [illegible] معناه الحقيقي
فلا يكون [illegible] المعنى المجازي [illegible] على المعنى الحقيقي [illegible] ان تكون
المراد منه المعنيين وهو الجمع بين المعنيين [illegible] في الاشارات [illegible] التضمين وجوها احدها ان يستعمل
اللفظ في معناه الحقيقي [illegible] بالحرف المذكور في الكلام كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم [illegible]
لا تاكلوا اموالهم [illegible] اموالهم الى اموالكم [illegible] لا تضموا اموالهم الى اموالكم اكلين
وثانيها ان يستعمل اللفظ في معناه الاصلي [illegible] من غير ان يستعمل فيه تلك اللفظة [illegible]
[illegible] وثالثها [illegible] في قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى
تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل بناء على ما قيل من انه سبحانه استخدم لفظ الصلوة هنا المعنيين [illegible]
[illegible] من جميع ما ذكرنا يظهر عدم جواز استعمال اللفظ في المجاز [illegible]
ايضا عدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا لا في المفرد ولا في التثنية ولا في الجمع

لا في الاثبات ولا في النفي نعم قد يتوهم الجواز في التثنية والجمع وكونه حقيقة نظرا الى انهما [illegible] تكرير المفرد [illegible]
الالفاظ المفردة ارادة المعاني المتعددة بان يراد من بعضها معنى ومن بعض [illegible] في التثنية و
الجمع انما وضعا للمتعدد مع التوافق في اللفظ وكذا قد يتوهم الجواز في النفي [illegible] دون الاثبات [illegible]
استعمال اللفظ في النفي في اكثر من معنى واحد دون الاثبات وكذا فصل بعضهم فاجازه في النفي دون الاثبات [illegible]
فاجازه في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة [illegible] ان النفي انما ينفي ما افاده الاثبات [illegible] المعنى
المراد من اللفظ نعم يلزم من نفي المعنى نفي جميع افراده [illegible] الاثبات فانه يكفي فيه وجود فرد واحد فكما لا يجوز
ارادة اكثر من معنى واحد في الاثبات فكذلك في النفي والتثنية والجمع وان كانا في قوة تكرار المفرد لكن لا يلزم
منه جواز كل ما يجوز في المفردات المتكررة فيها [illegible] من كون شيء في قوة شيء اشتراكهما في جميع الاحكام
كونه في قوة تكريره في الجملة ولو سلم فيمنع كونهما في قوة ذلك والحق ان التثنية موضوعة لفردين من ماهية
واحدة لا لشيئين المتفقين في الاسم للتبادر [illegible] الاكثر فلا يكون استعمالها فيما اتفق في اللفظ فقط
حقيقة واما مجازا [illegible] بتشبيه الاتفاق في اللفظ بالاتفاق في المعنى [illegible] من اشكال لعدم ثبوت كون
مثله علاقة معتبرة [illegible] لا يكفي في صحة الاستعمال [illegible] كون ما ذكر [illegible]
[illegible] هو اولى من التاويل بالمسمى فيراد الاثنان من المسمى بهذا اللفظ [illegible] على الاثنين منه [illegible]
[illegible] اللفظ [illegible] الحقيقة [illegible] استعمال المشترك في اكثر من معنى [illegible]
حكم فيما بعد [illegible] المسائل [illegible] مسئلة اذا وجب ارتكاب ما يخالف الاصل في الكلام من
تخصيص او تقييد او مجاز او اضمار او نقل او اشتراك او نسخ فان تعين ذلك فلا اشكال فيه وان لم يتعين
بل دار الامر بين متعدد منها ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا او خماسيا او سداسيا او سباعيا فمع التساوي وجب
التوقف حتى يظهر الترجيح من الخارج ومع الترجيح وجب الاخذ بالراجح فلا بد في تحقيق الامر في مقامين
احدهما بيان ما يعتبر في الترجيح من العلم او [illegible] الظن في الجملة [illegible] مع زيادة الفائدة وقلة المؤنة
[illegible] الوجوه الاعتبارية وان لم يحصل منها العلم ولا الظن وثانيهما بيان اختلاف الامور المذكورة
بعضها مع بعض في الرجحان والمرجوحية وعدم الاختلاف اما الاول فقد وقع الخلاف بينهم فيه والمعروف كفاية
الظن مطلقا في الترجيح [illegible] الاعتبارات [illegible] من قلة المؤنة وكثرة الفائدة [illegible]
من الاخيرين جماعة ومنهم شيخنا في الاشارات باعتبار عدم حصول الظن منه [illegible] بعضهم المنع منه بعد
تسليم انه يفيد الظن مع قوله بحجية الظن مطلقا في الاحكام [illegible] ما هو الظاهر من الحكاية وعن بعضهم جعل
الاولى التوقف في جميع صور التعارض الا مع امارة خارجية [illegible] اللفظ [illegible]
معللا بان ترجيح البعض على البعض بكثرة المؤنة وقلتها وكثرة الوقوع وقلته ونحو ذلك لا يحصل الظن

سواء كانا من جنس واحد او من اجناس [illegible] لحصول التوافق في اللفظ

من تفصيل الكلام [illegible]

اصلا لعدم تعلق الاسناد بالمعنى الحقيقي مطلقا فتحقق بما ذكرنا كون اللازم مرادا في الكناية مع
ارادة ملزومه كما ذهب اليه صاحب المفتاح عبارة عن ارادة اللازم في هذه الصورة بالاصالة وارادة
الملزوم بالتبع من جهة توسطه في الانتقال اليها ثانيها ان يراد من اللفظ افهام معناه الحقيقي استقلالا
لكن يراد مع ذلك الانتقال الى ما يلزم ذلك ايضا سواء كان ذلك في النفي الحكم او لما تعلق به اعني المسند اليه
المتعلق للحكم او الخصوص المحكوم عليه او المحكوم به وسواء كان ذلك اللازم هو مقصود المسوق له
الكلام او بالعكس او يكون الكلام مسوقا لافهام الامرين والظاهر اندراج ذلك على جميع وجوهه في الحقيقة
باصطلاح اهل الاصول لاستعمال اللفظ فيما وضع له وليس المعنى الاخر مما استعمل فيه بل مما اريد افهامه
بعد افهام المعنى الحقيقي وارادته من اللفظ والفرق بينه وبين الوجه الثاني من الوجهين الاخيرين ظاهر
فان المعنى الحقيقي غير مراد هناك الا لافهام المجازي ولذا لم يتعلق به الحكم اصلا فليس يراد حينئذ
اداء اللفظ الا بيان معناه المجازي بخلاف الوجه الاخير فان المعنى الحقيقي هناك مقصود بالافادة
غير انه اريد الانتقال منه الى الاخر اولا وقد الحكم به ايضا فذلك لا يقتضي استعمال اللفظ فيه ولذا لا
يتوقف ذلك على نقل اهل اللغة ولا ترخيصهم في ذلك اذ ليس فيه تصرف في اللفظ ولا خروج عن مقتضى
الوضع بخلاف الصورة المتقدمة والظاهر ان بعض الكنايات من هذا القبيل كما اذا قلت زيد طويل النجاد
واردت به بيان طول نجاده حقيقة وقصدت من ذلك ايضا بيان لازمه اعني طول قامته ايضا كما نص عليه
علماء البيان فعلى هذا يكون الكناية على وجهين يندرج احدهما في المجاز الاصولي والاخر في حقيقته انتهى
ما اردنا نقله وما ذكره مبني على ما قرره في الفائدة الثالثة من تعميم الاستعمال في المعنى حيث قال نعم يشكل امور
تشكل بحوله في تعريف الحقيقة والمجاز الذي يخطر بالبال في تصحيح هذا المرام ان يقال ان المراد باستعمال
اللفظ في المعنى في المقام هو اطلاق اللفظ وقصد افادة المعنى الملحوظ بان يكون ذلك المعنى اول ما يراد
حقيقة من اللفظ سواء تقدمه مراد صوري جعل واسطة في الانتقال اليه كما في الصورة المفروضة او لا
كما في الحقائق وسائر انحاء المجاز فيندرج على ذلك احد قسمي الكناية في احد قسميها في الحقيقة باصطلاح
اهل الاصول فحيثما اذا اريد من اللفظ افهام معناه الحقيقي واريد الانتقال منه الى لازمه فيكون
المعنيان مقصودين بالافادة فالمستعمل فيه على ما قرره هو المعنى الحقيقي خاصة اذ ليس لازمه مرادا
بالاصالة ابتداء انما اريد بتوسط ارادة المعنى الحقيقي فهو بمنزلة التوابع للفظ فصار [illegible] لازم اللفظ عليه
من جهة كونه لازما لما اريد منه مقصودا للمتكلم من غير ان يستعمل اللفظ فيه ولذا لا يكون مصححه لذلك
الكلام سوى تصرف في اللفظ ليتوقف جوازه على ترخيص الواضع كما هو الحال في استعمال اللفظ في معانيه المجازية
فجعل استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وتعلق القصد به حصل الكلام مع ذلك اللازم فهو اولا بنفاذ

الحال

ابتداء فلو من جهة التوصل الى غيره بل المراد ما كان المقصود لا اصلى الاول من اللفظ ع

الحال في استعمال اللفظ بين ان تكون تلك الكلمة الخارجية مقصودة للمتكلم ايضا اولا الى ان قال فصار المتحصل
انه ليس المراد بالمستعمل فيه في المقام ما اريد من اللفظ افادته حتى ان كان المقصود من اللفظ افادة ما وضع له كان حقيقة
وان اراد مع ذلك الانتقال الى لازم ذلك المعنى ايضا كما هو احد وجهي الكناية وان كان المقصود افادة غيره كان مجازا
سواء كان ذلك بتوسط اداء الموضوع له او بدون توسطه باسم قيام القرينة الصارفة عن ارادة الموضوع له ومع عدمه ويندرج
في ذلك الوجه الاخر من الكناية على اصطلاح الاصوليين واما على اصطلاح البيانيين فان كان المقصود بالافادة هو المعنى الموضوع له
خاصة فهو الحقيقة وان كان المقصود بالافادة هو غير ما وضع له وقيام القرينة المعاندة لارادة الموضوع له فهو المجاز وان كان غير ما وضع له
مقصودا بالافادة من دون اعتبار القرينة المعاندة لارادة الموضوع له فهو الكناية سواء كان الموضوع له مقصودا بالافادة ايضا او لا
فالاصطلاحان الاصوليان في كل من الحقيقة والمجاز متغايران لاصطلاح البيانيين وهما بالمعنى الاول اعم مطلقا منهما بالمعنى الثاني انتهى محاصل
راجع حمل الاستعمال المعتبر في كل من الحقيقة والمجاز هو ذكر اللفظ وقصد افادة المعنى فما قصد افادته اولا من اللفظ
بالذات هو المعنى الذي استعمل اللفظ فيه سواء كان ما وضع له كان اللفظ حقيقة فيه او كان مما لم يوضع له كان اللفظ مجازا فيه واما ان اريد من اللفظ
وقصد افادته للوصلة الى غيره وكان المقصود بالذات هو افادة ذلك الغير ولم يكن قصد المعنى مقصودا بالتبع لاجل افادة
الغير لم يكن مما استعمل فيه اللفظ فلا يكون اللفظ حقيقة فيه ولا مجازا وكذا لو اريد افادته ثانيا وكان المقصود بالافادة ايضا غيره
لكنهما معا مقصودين بالافادة بالذات الا ان احدهما اولا والاخر ثانيا فالمستعمل فيه اللفظ هو الذي قصد الافادة
اولا دون ما قصد افادته ثانيا [illegible] بما قصد افادته ثانيا بواسطة ما قصد اولا [illegible] مع كونهما مقصودين بالافادة
منه بالذات وان كان حقا ولا يكون هو من المستعمل فيه لفظ اللفظ في شيء بل هو من المدلول الالتزامية التي تدل عليها
اللفظ لتكون خارجة عن المراد منه بانفهامه ولكن لما حصل قصد [illegible] من اللفظ اولا للتوصل الى افادة غيره لا يحصل
به [illegible] التوصل الى افادته بافادة هذا المعنى بل هو على الظاهر بحاله ولا تنافيه بل ظاهرهم ان المستعمل فيه اللفظ ما اريد من اللفظ
وقصد افادته بنفس اللفظ سواء كان افادته للتوصل الى افادة غيره او كان هو مقصودا بالافادة بالذات ولنفسه واما ما قصد
افادته بواسطة افادة المعنى كان مدلولا التزاميا عندهم وكان خارجا عن المستعمل فيه كما في كلام المحقق الشريف
في حواشيه على المطول في بحث البيان عن الدلالة المطابقية بالكلام على تمام المراد والتضمنية بالكلام على جزء المراد وكما في
بالكلام على الخارج اللازم للمراد حيث ان مراده بالمراد ما قصد باللفظ اولا [illegible] واذا كان المعنى مقصودا من اللفظ
ثانيا وكان الغرض افادته بتوسط افادة معنى اخر كان من الدلالة التي ليست بمطابقية والمدلول الالتزامي ليس مما استعمل فيه
اللفظ بانفهامه وما كان المدلول مقصودا للتوصل الى الغير في كلام العرب كثير من الترخصات ومنها ما ذكر في نفع الثاني
في الاستثناء فان جماعة نصوا الى ان العام قد استعمل في العموم ثم اخرج منه المستثنى ثم اسند الحكم الى الباقي ويكون العام
حقيقة عندهم لا مجازا مع ان ارادة العموم انما هي للتوصل الى افادة الخصوص ولم يكن احد استعماله في العموم بل المنظم
انطباقهم عليه وعلى ما ذكر فلا [illegible] لا بد ان لا يكون اللفظ مستعملا في العموم لعدم كونه مقصودا بالافادة

بان المعنى المقابل هو المراد من اللفظ في هذا الموضع وبعد تسليم الحصول احيانا لا دليل على جواز الاعتماد على مثل هذه الظنون في الاحكام الشرعية فانها ليست من الظنون المسببة عن الوضع والحق ان في امثال المقام المناط في الترجيح ما يكون معتبرا عند اهل اللسان بها ولم يمنع الشارع عنه لان الارسال انما يكون بلسان القوم فلابد ان يكون المعتبر في كلامه ما يعتبر عندهم في كلامهم الا ما بين خلافه فان التكليف بالرجوع الى كلامه على اسانيده واخذ الاحكام منه مع كونها بلسان القوم مع عدم اعتبار ما يعتبر عندهم في الكلام وعدم بيان للمكلفين بهذا التكليف قبيح جدا لا يليق بشأن الشارع الحكيم المنزه عن القبائح بل سيرة علماء الاسلام منعقدة على البناء على ما هو المعتبر عند اهل اللسان فان من المقطوعات ان الحاضرين المخاطبين وغيرهم من الغائبين و المعدومين يعاملون في كلام الشارع وامنائه ما كانوا يعاملونه فيما بينهم في كلامهم ويحتجون فيها بما كانوا يحتجون في كلامهم ويتوقفون فيما كانوا يتوقفون فيه وقد كان الشارع وامنائه مطلعين على ذلك ولم ينكروا عليهم اعتبار طريقتهم في كلامهم ايضا الا ما بينوا عدم اعتباره بل لم يصدر منهم في مثل المقام بيانا لعدم اعتبار شيء وعدم اعتباره اصلا بل احالوهم على ما هو المعروف بينهم ولم يردع عليه نعم منع من بعض الظنون في الاحكام الشرعية على وجه العموم كالقياس والاستحسان والرأي والمصالح المرسلة بحيث يفهم عمومه المنع في بعضها لمثل المقام مع امكان ان يقال انها غير معتبرة عند اهل اللسان ايضا في مثله فلا حاجة الى استثنائه فان قلت اذا كان كذلك فاللازم الاقتصار على ما ثبت اعتباره من الشارع لعموم ما دل على المنع من العمل بغير العلم وبالظن من الكتاب والسنة خرج ما خرج وبقي الباقي قلت لا شبهة في عدم شموله لما نحن فيه الا ترى انه لو قال لهم ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحوهما الى اهل العرف لا يفهمون منها المنع من العمل في الالفاظ والكلمات الدائرة بينهم وما وصل اليهم من الخطابات الشرعية بما هو المتعارف بينهم فيها من الترجيحات فيما يخالف الاصل وغيرها بل من المقطوع به ان الصحابة والتابعين وغيرهم مع علمهم بالمنع المذكور كانوا على طريقتهم في الخطابات الشرعية على ما كان عليه في خطاباتهم ولم يكونوا يتحرزون من العمل بها الا بعد بيان جوازه من الشرع بل لم يحك عنهم فرق فيما هو المتعارف عندهم في الخطابات بين ما قبل ورود النواهي وما بعده والمستفاد من تتبع كلماتهم الاجماع على خروج مثل المقام عن النواهي المذكورة ولو سلم عمومها وشمولها له فلا اشكال في انه كالنواهي الواردة في القياس ونحوه … قلت لو سلم اعتبارها عند اهل الرد فيحكى الفرق بين المقامين بالعموم … ولو شككوا … على العمل بهذا المقام ولم يثبت عموم المنع فلا نضايق عن العمل بها فيه في الخطابات الشرعية والانصاف ان عموم المنع لا يخلو عن اشكال ويمكن منعه والعمل بها في الجملة … فهي الخطابات الشرعية كذلك يقال الكلام في مبنى حجية اصل الظن في الترجيح عند تعارض الاحوال المذكورة فنقول لا ريب في عدم انحصاره في العلم وكفاية الظنون المعتبرة منه في مثله كما بيناه في اصالة الحجية ويجيء انشاء الله

عند بيان ما به يثبت التفاوت في الظن عندهم بين القوي والضعيف والحاصل من غلبة الوقوع وغيرها والحاصل من قلة المفاسد وكثرة الفوائد وقلة المؤنة وغيرها فمع عدم حصول الظن من الاعتبارات لا يلتفتون اليها ولا يرجحون بها بل يتوقفون عندها بل لا نضايق سقوطها في مقام الترجيح عندهم لعدم حصول الظن منها غالبا لا لعدم اعتبار الظن الحاصل منها كما لا يخفى على العارف بطريقتهم والقوم ما بين افراط وتفريط فجماعة اعتبروا الفوائد والمفاسد والمؤن كما سمعت وبعضهم منع من الظن الحاصل من غلبة الوقوع الذي لا مفر من العمل به في الالفاظ ولو لم يعمل به لزم تعطيل العمل بالخطابات اساسا وهو كما ترى والمتكلم وان انكره باللسان لكنه معترف به في عمله وقوله وانكاره مسبوق بالاجماع ومخالف له بل لو ادعى كونه ضروريا لم يكن بعيدا فكما انه تفريط فالاول افراط لعدم دليل على اعتبارها مع عدم افادة الظن بل المشاهد من اهل اللسان خلافه واما المقام الثاني فالاحتمالات الثنائية هنا احدى وعشرون حاصلة من ملاحظة حال واحد منها مع الستة الباقية ثم واحد من الستة مع الخمسة الباقية ثم واحد من الخمسة مع الاربعة الباقية ثم واحد من الاربعة مع الثلثة الباقية ثم واحد من الثلثة مع الاثنين الباقيين ثم واحد من الاثنين مع الاخر والمعروف في كلام القوم صور عشر باسقاط التقييد وادخاله في التخصيص واسقاط النسخ لمقابلته بالحكم دون اللفظ و الكل حسن ولما كان حكم غير الثلث … يظهر من بيان حكمها اقتصروا على بيان حكمها … فنقول التقييد والتخصيص اولى من غيرهما للغلبة والشيوع حتى قيل ما من عام الا وقد خص منه والتقييد اغلب من التخصيص والمشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب ولان المشهور … في المفاتيح دعوى ظهور اتفاق الاصحاب على تقديم التخصيص على المجاز كما لا يخفى على من تتبع طريقتهم في مقام الاستدلال اقول … نقل عنهما على غيرهما في المقام المذكور وفيه الكفاية لافادته الظن وهو حجة وانهم طريقة اهل اللسان … ولولا تحققها لما كان كذلك ثم لا يخفى ان الرجحان … ولو قلنا بجواز التخصيص الى الواحد ودار الامر بين تخصيص العام اليه والمجاز في الامر مثلا فلا يقدم التخصيص على المجاز لندرته وغلبة المجاز عليه وكذا بالنسبة الى الاضمار واما بالنسبة الى الاشتراك والنقل والنسخ فمحل اشكال … بعدم جوازه ولو لزم ابقاء جمع يقرب الى العام بمعنى ان يبقى غير كثرة يشبه العام في الشيوع والعموم لا بان يبقى اكثر من النصف كان التخصيص مقدما عليه وان كان المخرج اكثر من النصف لكن يرجح بقاء القدر المذكور بسبب الترجيح وهو الشيوع والغلبة فيه وما شاع في الالسنة من انه اذا دار الامر بين التخصيص الاكثر و المجاز الذي لا يكون نادرا كحمل الامر على الندب مثلا فالمجاز مقدم لندرة التخصيص المذكور فلابد ان يكون المراد به ما ذكرنا لا مطلقا اذ ليس التخصيص الذي يبقى معه جمع يقرب الى العام نادرا وان كان المخرج اكثر من الباقي كما لا يخفى على المتتبع ويحكى عن صاحب المعالم انه تأمل وتوقف في الترجيح وهو ضعيف في الغاية لما عرفت ولو تردد الامر بين التخصيص

والتقييد ففيه اشكال ولا يبعد ترجيح الثاني لانه اغلب منه بل لا يبعد دعوى … ولو تعارض التخصيص والتقييد مع المجاز المشهور كما اذا دار الامر بين تخصيص العام وحمل الامر على الندب في كلام الائمة وقلنا بكونه في كلامهم من المجاز المشهور ففي الترجيح اشكال ولا يبعد ترجيح المجاز المشهور بما يثبت كونه مجازا مشهورا واما ما لم يثبت فالظاهر ترجيح التخصيص والتقييد لكونهما اشيع واغلب من المجاز … مقدمان على غيرهما من الثلثة الباقية لكونهما اغلب واشيع منها اما بالنسبة الى الاشتراك فلما عرفت سابقا من كون المجاز اغلب منه وان … السيد الى اغلبية الاشتراك لكن قد عرفت بطلانه والاضمار كالمجاز بل قال بعضهم انه اولى منه فيكون اولى من الاشتراك ايضا واما بالنسبة الى النقل فظاهر فان النقل نادر جدا بالنسبة الى المجاز والاضمار … المشكوك يلحق بالنادر وكذا بالنسبة الى النسخ فانه في غاية الندرة ولان المشهور … عليها والشهرة كافية في الترجيح لافادتها الظن وهو حجة ولانهما ارجح منها عند اهل اللسان فيقدمان عليها واما المجاز والاضمار … لا ترى الامر … بينهما كقوله تعالى واسئل القرية لاحتمال … الاهل واستعمال القرية فيهم مجازا فاقول في الترجيح على اقوال فعن غير واحد من المتاخرين ترجيح المجاز نظرا الى اكثريته … في الاشارات مال الى ترجيح الاضمار وحكى عن بعضهم لكونه اغلب واشيع من المجاز واسند البعض الى انه اخف مؤنة لاحتياجه الى النقل واعتبار العلاقة وعن العلامة في النهاية تساويهما ولا يبعد ترجيح الاضمار لما … في العرف … بينه وبين المجاز واكثرية المجاز من الاضمار ممنوع … واما النقل والاشتراك فعن العلامة في النهاية … عن … جماعة من العامة منهم الرازي والبيضاوي ترجيح الاول وعن العلامة انه في احد الكتابين رجح الثاني واختاره في الاشارات وفصل بعضهم بين ما كان النقل في العرف الاول فالثاني وبين ما كان النقل في غيره فالاول للاول ان النقل اكثر فهو ارجح وللثاني ان الاشتراك اكثر فهو ارجح وللمفصل ان الغالب في الاوضاع هجر المعنى السابق … في النقل العرفي كما يعرف ذلك من لاحظ … الوضع العام والخاص بل لا يكاد يوجد … حكم فيها ببقاء المعنى الاول والغالب في العرف الاول الاشتراك وعدم النقل … ان الاصل بقاء المعنى الاول … هجره اذ القدر الثابت حصول الوضع للمعنى الجديد واما كونه على النقل وهجر الاول فغير معلوم والاصل عدمه و في العرف المتأخر وان كان مقتضى الاصل ايضا ذلك لكن غلبة الهجر يورث الظن به فيرفع الاصل لكن كون الغالب في الاوضاع الجديدة هجر المعنى الاول غير معلوم بل لا يبعد خلافه وكون الغالب عدم الهجر فلا يبعد ترجيح الاشتراك وترجيحهما على النسخ واضح لكونهما اغلب واشيع لكن جميع ما ذكرناه انما يتم اذا حصل من الغلبة المذكورة وغيرها الظن بالترجيح في مقام التعارض واما مع عدم حصوله فيجب التوقف والرجوع الى الاصول ومما ذكرنا من حكم الصور الثنائية يظهر الحكم في غيرها من الثلاثية والرباعية والخماسية وغيرها

المبحث الثاني في المشتق مسئلة

عرفوا المشتق بتعريفات احسنها ما يظهر من كلام العضدي والتفتازاني … وهو الكلمة المأخوذة من كلمة اخرى وعرفه في الاشارات بانه الفرع الموافق لاصله في حروف اصوله وفي المختصر بانه ما وافق اصلا بحروف الاصول ومعناه وقال في شرحه قد اشترط في المشتق امور احدها ان له اصلا فانه فرع فلو كان اصلا في الوضع غير ماخوذ من غيره لم يكن مشتقا ثانيها ان يوافقه في الحروف اذ الاشتقاق … لا يتحققان بدونه والمعتبر الحروف الاصلية فان حروف الزيادة مثل الاستعمال والاستباق لا عبرة بها ثالثها الموافقة في المعنى بان يكون فيه معنى الاصل اما مع الزيادة كالضرب مع الضارب فان الضارب ذات ثبت له الضرب واما بدونها كالمقتل مصدرا من القتل وربما يعتبر تغيير ما في المعنى فيخرج المقتل من القتل … وحمله على تغير اللفظ لكونه غير ملائم هنا … للكلمة يجعل من ذلك فيدل في الحد بل قال بعد تمامه في الاشارات ويعتبر في الاشتقاق المغايرة بين الفرع والاصل معنى ولفظا اذ لولا الاول لكانا مترادفين ولولا الثاني لارتفع … من شروطه اقول لا اشكال في اعتبار تغيير في اللفظ اذ بدونه لا يتصور الاشتقاق لتوقفه على مشتق ومشتق منه وبدون التغيير يتحد ذلك لكن لا يلزم كونه باختلاف حرف او حركة زيادة او نقصانا او احدهما او كليهما … بل يجوز كونه بتقديم حرف او تأخيره كما في الاشتقاق الكبير والقول بخروجه عن الاشتقاق بل كونه من باب القلب كما في الاشارات مما لا دليل عليه بل التبادر وعدم صحة السلب يقتضيان خلافه … لو اخذ لفظ من لفظ اخر بتقديم بعض حروفه على بعض يصدق المشتق عندهم ولا يصح سلبه وحصره في الاقسام المذكورة … الا ان يكون المراد حصر الاشتقاق الصغير لا مطلقا لكنه خلاف صريح الاشارات واما التغيير في المعنى فالظاهر عدم اعتباره لصدقه بدونه في اصطلاحهم وعدم صحة سلبه وهو مقتضى كلام القاموس ايضا ولزوم كونهما مترادفين غير فاسد لجواز كون المشتق مع اصله كذلك فلو كان المقتل ماخوذا من القتل لكان مشتقا منه ولا يصح سلبه عنه قطعا وعلى تقدير اعتباره كما في الاشارات لا … في الحد … لا ينتقض بما ليس فيه ذلك فظهر فساد ما في الاشارات من التعريف … في المختصر اذ الموافقة في المعنى لا تستلزم التغيير واما الموافقة في الحروف الاصول فالظاهر انه غير معتبر ايضا لصدق الاشتقاق مع تبديل بعض الحروف ببعض كما في لفظ الايمان فانه كان في الاصل ايمان فبدل بالياء فلو كان لفظ ماخوذا من اخر وكان الاختلاف بينهما بحرف لصدق عليه الاشتقاق ولا يصح السلب عنه وهل يعتبر التوافق بينها في الجملة لا يبعد اعتباره … لما ذكرنا من الصدق وعدم صحة السلب عليه فالاشتقاق الاكبر وهو ما يناسب حرفا اصوله مع الاصل في المخرج او النوعية يكون منه حقيقة ولا يصح اخراجه منه كما في الاشارات لكن مجرد المناسبة في المخرج او النوعية غير كاف في كونه مشتقا منه بل لابد من ثبوت كونه ماخوذا منه كما لا يكفي مجرد الاختلاف بين اللفظين بالزيادة او النقيصة مع الموافقة في الحروف الاصول في الحكم بالاشتقاق بل لابد من ثبوت ما ذكرناه فالاشتقاق عندهم على اقسام ثلثة صغير وكبير واكبر وقد يعبر عن الاول بالاصغر

وعن الثاني بالصغير ويعتبر في الاول الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب وهو الشائع الغالب في باب الاشتقاق
وفي الثاني الموافقة في الحروف الاصول فيهما بدون الترتيب وفي الثالث عدم الموافقة فيها بل المناسبة بينهما في النوعية
او المخرج وينحصر الاشتقاق في الاول عند جماعة ويكون الثاني والثالث خارجين منه حقيقة وانما يطلق عليهما لنوع
من الاعتبار ومنهم شيخنا في الاشارات ونقل بعضهم دخولهما فيه وهو الظاهر لما عرفت ومما ذكرنا يظهر وجه
ما ذكرناه من احسنية التعريف المستفاد من القاموس وشارحه ذكره في الاشارات والمختصر وفي كلام المحقق العضدي
بعض الاشكال يظهر لمن تدبر فيما ثم ان الحكم بكون كلمة مشتقا من اخرى هل يكفي فيه مجرد الملائمة والاعتبار و
المناسبة ام لا بد من العلم او الظن به مقتضى كلامهم الاول لانهم يحكمون به بامور لا توجب علما ولا ظنا والثاني
لا دليل على حجية غير العلم والظن والاصل عدم مما يقتضيه الاقتصار على الاول ولكن لتعذره غالبا لا مفر من
اعتبار الثاني ايضا بل يمكن ان يدعى ان طريقة اهل اللسان الاكتفاء به فيجب اعتباره لعدم المنع منه وعلى هذا فهل
الفعل مشتق من المصدر او بالعكس فيه قولان للبصريين والكوفيين للاول نحو المفهوم وكونه اسما في
مستغن عن الفعل وكون معناه دليلا على اصالته ولزوم التركيب معناه لو كان مشتقا وانه جزء من الفعل فيكون
منقطعا فلا يجوز اشتقاقه منه وللثاني كون اعلال الفعل مدارا لاعلال المصدر وجودا وعدما وتقديم المصدر تاكيدا
للفعل وان المصدر بمعنى المصدر والجميع لا يخلو عن نظر لا يخفى على المتامل الا ان الاول لما كان مشهورا
كما في الاشارات وربما بالاعتبار لعله كان اظهر ثم قد عرفت ان الاشتقاق الصغير لا بد فيه من اختلاف
فيه بالزيادة او النقصان حركة او حرفا او حرفا او ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا لا يحصل اربعة انواع في
حرف كما لا يخفى والثالث ستة لانه اما بزيادة الحرف والحركة او بنقصانهما او بزيادة الحرف وحده نقصانها او نقصان
الحركة ونقصانها او بزيادة الحرف ونقصان الحركة او بالعكس وبالرابع نوع واحد وهو ظاهر ايضا وان اعتبر في
الزيادة والنقصان وخلافهما باعتبار الشخص زاد الاقسام لكنهم بنوا على اعتبار النوع دون الشخص فزيادة
الحركة قسم واحد وان كان الزائد متعددا وكذا زيادة الحرف ونقصانهما هذا كله باعتبار التغير في اللفظ واما باعتبار
التغير في المعنى فيحصل الانواع المعروفة من الماضي والمضارع واسم الفاعل واسم المفعول وغيرها
عرفت ما ذكرنا فاعلم ان المتداول في الكتب الاصولية من احكام المشتق مسئلتين وبعضهم اقتصر على واحد منهما
وبعضهم زاد عليهما ايضا احديهما انه هل يعتبر فيه قيام المعنى بما صدق عليه فلا يصدق على ذات والفعل
قائم بغيره كالمتكلم بالنسبة الى من يوجد الكلام في الهواء ولا قيام له به الا انه لا يعتبر بل يصدق وان قام بغيره كما
اذا قلنا بان صدق المتكلم عليه تعالى باعتبار الكلام اللفظي فانه لا يقوم بذاته تعالى لانه لا يكون محلا للحوادث
بل قيامه بغيره من الهواء او النجوم او غيرهما والثاني انه هل يعتبر وجود المبدأ حال الصدق والنسبة فلا يصدق على من
انقضى له المبدأ او هو متصف به مما تجيا ام لا يعتبر ذلك فيصدق على الاول دون الثاني او يصدق عليهما

مسئلة
ومن نقتصر اليه على ذكرها مسئلة لا نزاع بينهم في عدم اعتبار قيام المبدأ على الفاعل في الافعال كما لا نزاع
بينهم ايضا في عدم اعتبار قيامه على المحل في الاشتقاقات الجعلية وهو ما يكون مبدءه من اسماء الذوات لا الافعال
كالحجار والتمار والعطار والبقال وبه صرح شيخنا في الاشارات نقلا عن الشيخ بهاء الدين وغيره واحتمل وجه واضح
لان القيام فيها غير معقول لان مباديها امور قائمة بنفسها لا قيام لها في غيرها فكيف يحصل النزاع فيها انما اختلفوا
في غيرها مما يطلق على الذوات ومباديها مما يقوم بغيره سواء كان اسم فاعل او مفعول وغيرهما كما هو مقتضى الكلام
الاكثر خلافا لظاهر كلام الحاجبي فانه حصره باسم الفاعل وتبعه المحقق العضدي في شرحه كما عن البيضاوي
فالاشاعرة والمعتزلة كما عن الحكماء على عدم الاعتبار والاشاعرة على اعتباره وتوقف شيخنا البهائي في زبدته
والمحقق هو الاول لنا عدم صحة سلبه عمن حصل منه المبدأ ولو مع العلم بعدم قيام المبدأ به فيقال للموجد
منه الكلام انه متكلم ولو مع العلم بعدم قيام الكلام به بل بغيره ولا يصح سلبه عنه وان المشتق يطلق على
النقليين والمجازين والاشتراك خلاف الاصل وان الاكثر على عدم اعتبار القيام فيحصل الظن به كما
في كثير وانه بالرجوع الى اهل العرف والتامل في محاوراتهم يحصل القطع بعدم اعتباره وانه لا يعتبر فيه
زيادة المبدأ على المحل ولا حصوله فيه او في غيره بل يكفي مباشرة او انتسابه بالصدور منه او الوقوع عليه او غيرهما
من الاسماء المعتبرة في المشتقات لا يفرقون بين قولنا الوجود موجود وزيد موجود والساطع ونحوه
عالم مع العلم بكون علمه تعالى عين الذات واما ما في الاشارات من انهم يعبرون عن العالم في الفارسي بدانا وعن
الاسود بسياه وعن الابيض بسفيد وعن الحي بزنده وهكذا فقد عبر عنه فان التعبير عن العالم بدانا
مثلا لا دلالة له على عدم اعتبار الزيادة بوجه فان الكلام في العالم يجري في الدانا بعينه لانه من المشتقات
في اللغة الفارسية فمن يقول باعتبار الزيادة او القيام في المشتقات في لغة العرب يقول به في المشتقات في غيرها ايضا
واستدل بصدق المولم والضارب والمصوت مع قيام الالم والضرب والصوت بغيره وبصدق العالم
والقادر والخالق عليه سبحانه مع عدم قيام الخلق به وكذا العلم والقدرة فانهما عين الذات والخلق هو المخلوق
اذ لو كان غيره لكان هو التاثير فان قدم قدم العالم اذ لا يتصور تاثير بلا اثر وان حدث احتاج
الى تاثير اخر ولزم التسلسل واورد بان المبدأ هو الايلام والضارب والتاثير في الصوت وهو قائم بالذات
وبان الخلق ليس بمعنى المخلوق بل بمعنى التاثير فانه للقدرة تعلقات منها الحدوث ضرورة وهذا المتعلق اذا
نسب الى العالم فهو صدوره عن الخالق او الى القدرة فهو ايجابها له او الى ذي القدرة فهو خلقه فالخلق كون الذات
تعلقت قدرته وهذه النسبة قائمة بالخالق وباعتبارها اشتق له والاستدلال والجواب لا يخلو عن نظر والقائل
بالاعتبار الاستقراء فانه يفيد القطع بذلك بمعنى حصل من تتبع كلام العرب في المشتقات الواردة فيه وفي
المبادي بالذوات وعدم صدقها بدونه القطع بالاعتبار وفيه ان الغالب في المشتقات وان كان هو القيام

لكن توقف صدقها عليه ممنوع بل مقتضى عدم صحة السلب كما عرفت عدمه بل التتبع في كلامهم يوجب القطع
بخلافه والجواب بانه يلزم عدم صدق الموجود والمصوت على نحو الواجب على الصلوة مثلا لغيبة الوجود
بزعمهم وقيام الصوت بالهواء مجعلهم الوجوب من الكلام النفسي والمتوقف نظر في القدم الى ما في العربيين من ان
اللغة غير مبنية على الدقة فلا الفلسفة بل انما هي على الظواهر واللغويون لم يتفطنوا بعينية الصفات ولا بعينية
الوجود ودون منع الاستقراء في الاول نظر قد عرفت وجهه وان الواضع ان كان هو الله تعالى فانما ذكره
واضح وان كان غيره فظاهر كونه حكيما عارفا ولا دخل لعوام العرب في الوضع فلا وجه لما ذكره ويتفرع على المسئلة صحة
صدق المتكلم على الواجب تعالى باعتبار الكلام اللفظي وعدم توقفه على القول بالكلام النفسي على القول بعدم اعتبار القيام
بخلافه على القول باعتباره مسئلة اتفقوا على كون الاسماء المشتقة كاسم الفاعل والمفعول والصفة
المشبهة ونحوها حقيقة في الحال لا بمعنى كونها حقيقة خصوصا بل بمعنى كونها حقيقة فيها في الجملة اعم من كونه كذلك
باعتبار الخصوصية او باعتبار وضعها للقدر المشترك بينهما وبين الماضي فما يظهر من القوانين من دعوى اتفاقهم
على خصوص الحال حتى يلزم القائلين بكونها حقيقة في الماضي القول بالاشتراك اللفظي خلاف الظاهر قال في المفاتيح
الظاهر ان احدا من الاصوليين لم يذهب الى الاشتراك اللفظي وان كان هو المتوهم في بادي النظر من كلام
جماعة منهم كالفاضل البهائي والفاضل الجواد والعضدي والتفتازاني والبغوي والاكثر من المتاخرين فقالوا المشتق استعمل في الحال
والاصل يقتضي كونه حقيقة فيها وفي الاستقبال بالاتفاق ولكن المعلوم من كلام الباقين ما قلنا فان العلامة
في النهاية وغيره استدل على مختاره من كونه حقيقة في الماضي بان يطلق على ذلك فاستدل من انقضى منه الضرب
بصدق عليه انه ضارب لان الضارب من حصل له الضرب وهو فيه مشترك بين الحال والماضي وانه قابل للتقسيم وهو
المقسم مشترك بين اقسامه وقد استدل الى ما ذكره جمع في اختيار مذهبه وصرح السيد عميد الدين بان ما ذكره مما
احتج به القائلون بكونه حقيقة في الماضي كان وما يعضد ما ذكرنا عدم استدلال الاشاعرة باولوية المجاز على الاشتراك
المشهور لاكثر القائلين بكونه حقيقة في الحال وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان القائلين بان المشتق حقيقة
في الماضي يريدون كونه احدا فراد الكلي الذي هو المعنى الحقيقي وبهذا يظهر ان دعوى الاتفاق على كونه حقيقة باعتبار
الحال لا يدل على كونه في الحال حقيقة لان خصوم الاشاعرة من القائلين بكونه حقيقة باعتبار الماضي انما حصل
كونه من افراد الحقيقة لان اللفظ موضوع له بالخصوص وكلام الفاضل البهائي وغيره وان كان مشعرا بذلك
الا انه يمكن حمله على ما ذكرناه فتبين قطعا انتهى اقول في كلام الحاجبي والمحقق العضدي ايضا دلالة على ان القائل
بكونه حقيقة في الماضي لا يقول بالاشتراك اللفظي بل المعنوي ولو سلم ان بعضهم يقول بالاشتراك اللفظي
فالكل لا يقولون به قطعا وصرح في التعليقات ايضا بان مراد القائلين بكونه حقيقة في الماضي هو الاشتراك
المعنوي وما استشهد في القوانين على ما ادعاه من استدلال القائلين بكونه حقيقة في الماضي باستعمال

النحاة فانهم يستعملونه في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال فلا يريدون به المعنى الاعم فيه ان مرادهم ان كان
هو المعنى الخاص لكن لا يلزم ارادة الخصوصية من المشتق قال المحقق العضدي النافون للاشتراط قالوا اجمع
اهل العربية على صحة ضارب امس والاطلاق اصله الحقيقة فيجوز ان يكون الخصوصية مرادة من الدلالة
كالامس في المثال فلا ينافيه الاستدلال بالاصالة الحقيقة كما لا يخفى وكيف كان لا ريب في بطلان ما ذكره وادعى الوفاق
وعدم الخلاف جماعة على كونها مجازا في الاستقبال سواء اريد منها الزمان المستقبل او اريد اثبات حال المحقق
لحال الحكم نظرا الى حصوله في المستقبل فيكون الثبوت الملحوظ فيها هو الثبوت في الحال الشامل للاستقبال الاول
صدقها عليه حال الحكم نظرا الى حصول ثبوته في المستقبل وعن الوافية انه حكى فيها عن بعض الكوكب الدري
احتمال كونها حقيقة في الاستقبال ايضا لذكره ان اطلاق النحاة يقتضي انه اطلاق حقيقي لكن اطلق جماعة
الاستقبال المتخذ خلاف ظاهر الحالية الملحوظة في المقام وبان الاطلاق اعم من الحقيقة وقد وقع الخلاف
بينهم في صحة الاطلاق حقيقة من جهة التلبس في الماضي على اقوال وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من بيان محل
النزاع فنقول صرح في القوانين والاشارات والتعليقات بان المراد بالحال هو حال التلبس اي الحال الذي
يطلق المشتق بحسبه سواء كان حال النطق وماضيا بالنسبة اليه او مستقبلا فلو قلت زيد كان قائما امس او يكون
قائما غدا كان حقيقة اذا كان الذات متلبسا بالقيام في الامس وفي الغد كان محل الوفاق واذا كانت متلبسة
به قبل الامس في المثال الاول وبعد الغد في المثال الثاني كان مجازا بالاتفاق واذا كان متلبسا به قبل الامس
او الغد كان محل الخلاف واذا قلت زيد قائم فظاهر الكلام كون زمان النسبة هو زمان النطق فان كان المبدأ موجودا فيه
كان حقيقة بالاتفاق والا فان كان يوجد فيه في المستقبل كان مجازا بالاتفاق وان كان وجد فيه قبل زمان
النطق وانقضى كان محلا للخلاف وفي التعليقات لكن لا فائدة باعتبارها الى زمان النطق بالخصوص في المشتقات حتى يكون
اطلاقها على من يتلبس في ماضي النطق او مستقبله مجازا وهذا مع غاية الظهور من ملاحظة اطلاق المشتقات
منصوص في كلامهم بل حكى عن جماعة دعوى الاتفاق عليه قال في الزبدة الماخوذ في المشتق هو الوجه المذكور
فالحال الملحوظ في المشتق انما يراد به حال التلبس على الوجه الذي قررناه سواء وافق حال النطق او كان ماضيا بالنسبة
اليه او مستقبلا كما في قول الحماسي بيته وهو يكلمه يحيى بيته وهو يضربه عمرو ولذا الحالة في المضي والاستقبال بعم كل منهما
من حال النطق وماضيه ومستقبله ولهذا لا خلاف في الفصل اذا اريد به الحال في حال النطق كما يظهر من الرجوع
الى العرف انما هو من جهة استظهار كونها حال التلبس كما ان الماضي والمستقبل ايضا ينصرفان مع الاطلاق الى ما
قبل حال النطق وبعده وقد يظهر من كلام جماعة ان المراد من الحال في المقام هو حال النطق وقد حكي عن ظاهر
اكثر العبارات وصريح بعضها ثم بل يجري الى البعض القول باختصاص الحال بما به وبدل عليه استدلالهم باجماع
اهل العربية على صحة قولنا زيد ضارب امس على كونه حقيقة في الماضي نظرا الى ان الاصل في الاطلاق الحقيقة

وما اجيب من ذلك من صحة ضارب غدا مع كونه مجازا وفي كلام العضدي دعوى الاتفاق عليه واستشكاله
بصحة تقييد نحو الضارب بالغد بل يقال ضارب امس وضارب الان وهو ايضا دليل كونه اعم قالوا ولا تفيد في
قولهم ضارب غدا القيام القاطع على كونه مجازا وانه يظهر ذلك من غير ما ذكر من كلماتهم في القول بكون مراد القوم
باجمعهم من الحال هو حال النسبة سواء كان حال النطق او قبله او بعده وكذا مرادهم بالماضي والمستقبل بالنسبة الى زمان
النطق خلافه ظاهر جملة من كلماتهم وبطلانه في نفسه لا يقتضي نفي القول به كما لا يخفى مع ان الكلام في محل النزاع
وهو ورد بتقييد وابيان المحل وفاقهم وخلافهم لا دخل لذلك بالصحة والبطلان ولا يبعد احد من كلماتهم ومن تمسك
مقتضى جملة منه كون المراد حال النطق وما ضيه ومستقبله الظاهر عدم صحة دعوى الوفاق على كونه حقيقة في المتلبس بالمبدأ
حال النسبة ان كان ماضيا بالنسبة الى زمان النطق او مستقبلا لما عرفت من ظهور جملة من كلماتهم في كونه مجازا عند
القائل بكونه مجازا في الماضي لكن يلوح منهم ان كان مرادهم من الحال هو حال النطق ومن الماضي والمستقبل ما اعتبر بالنسبة
البيان يكون قولك زيد ضارب امس او ضارب غدا حقيقة اذا كان التلبس بالمبدأ حال النطق لا حال تعلق الحكم تلبس
به في حال النطق مع انهم لا يلتزمون به قطعا بل يقولون بكونه مجازا في الاول وبكونه على خلاف في الثاني ولا يتم ذلك الا ان يكون
المراد حال النسبة والماضوية والمستقبلية تلاحظان بالنسبة اليها كما هو الحال في الحالية والماضوية والاستقبالية بالنسبة الى
زمان النسبة وحمل ما صدر منهم من الكلمات الظاهرة في خلافه على ما يوافقه ان امكن والا فعلى الغفلة عن ذلك نظرا
منهم الى كون المشتق مع الاطلاق ظاهرا في حال النطق كما في الافعال والشاهد على ذلك انهم لا يقولون بالمجازية
في مثل يضرب في قولنا جاء بالامس زيد وهو يضرب عمرا قطعا والظاهر عدم الفرق عندهم في الاسماء المشتقة والافعال
بل الظاهر عدم الفرق عند القائل باعتبار البقاء بين المشتقات والجوامد فكان في الاخير يعتبر البقاء حال النسبة فكذا
في الاول ثم ان مرادهم بالحال ليس بان يكون الزمان جزءا من معنى المشتق لاتفاقهم على كونه من خواص الفعل ولذا
عرفوا الاسم بانه كلمة دلت على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة والقول بان ذلك بحسب الوضع اللغوي في
العرف مقطوع بفساده بل خلافه ظاهر كلماتهم كما يظهر من قول النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل وبمعنى الحال
والاستقبال يعمل على مقل لجواز كونه على وجه المجاز لا على الحقيقة ومن باب استعمال الكلي في الفرد بارادة الخصوصية
من الخارج لا من نفس اللفظ وكذا ليس مرادهم كونه قيدا بمعناه بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا كما في كلام
العمى بالنسبة الى البصر كما يظهر من المفاتيح لكونه خلاف ظاهر جملة من كلماتهم الاتي اليه قول المحقق العضدي
في العنوان من قوله المشتق عند وجود المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا فان ظاهره كون
المتفق عليه كونه حقيقة في مباشر الضرب وانه المراد من الحال وظاهر ان هذا المعنى لا دخل له بالزمان اصلا بل
هو من قبيل الجوامد كما انه حقيقة فيما يتحقق منه المباشرة من غير اعتبار الزمان فيه وانه لو كان قيدا لكان داخلا
على الزمان مع ان ظاهرهم عدم دلالة الاسم على الزمان اصلا وتخصيص كلماتهم بعدم الدلالة على وجه الجزئية

اعم كالقول بان
المعتبر في الفعل هو
ان يعتبر التلبس بالحصول
وفي المشتق اعم من ان [illegible]
[illegible] خلاف الظاهر كلماتهم
صح

خلاف

خلاف الظاهر وانه ظاهر جملة من كلماتهم ان من يقول بكونه حقيقة في الماضي فانما يقول بكونه في القدر المشترك
بينهما لا بان يكون الزمان الاعم معتبرا فيه بل بمعنى ان المعتبر فيه هو الذات وحصول المبدأ والحاصل ان بعض كلماتهم
وان اوهم اعتبار الزمان في المشتق بكونه لكنه ليس مرادا لهم حتى ما يظهر للمتامل في كلماتهم كيف لا واختصاص
الدلالة على الزمان بالفعل من المشهورات فالمراد بالحال المتفق على كون المشتق حقيقة فيه هو المباشر للمبدأ كما يظهر من
المحقق العضدي وغيره ومراد من يقول بكونه حقيقة في الماضي ايضا انه حقيقة فيمن اتصف بالمبدأ سواء كان موجودا
فيه ام لا والمناقشة في ذلك لانه اتصف على الماضي بعد وضوح المراد لا يستحسن فالقائل حقيقة على هذا القول فيمن صدر
عنه القتل سواء كان موجودا فيه ام لا من غير اعتبار زمان فيه اصلا وعلى القول الاخر حقيقة في خصوص مباشر القتل
ومجاز في غير المباشر واستعماله فيمن لم يوجد المبدأ فيه بعد سيوجد مجاز عندهم بل ادعى جماعة الاتفاق عليه وان
يظهر من المحكي عن صاحب الكوكب الدري خلافه وقضية ذلك بين ان يكون باعتبار ما له اليه او باعتبار اخذ
الاستقبال فيه او هو من باب المشارفة وظاهرهم الاتفاق على كونه مجازا ايضا في الاعم من الماضي والحال والاستقبال سواء
كان باخذ الزمان الاعم فيه ام لا ثم ان ظاهر كلام القوم ان النزاع يعم اسماء الفاعلين والمفعولين والصفة
المشبهة واسماء الزمان والمكان واسماء التفضيل وصيغ المبالغة وغيرها وربما قيل بخروج اسم المفعول عن محل النزاع
وهو باطل لاطلاق كلام القوم وحمل غير واحد من فروع المسئلة كراهة الوضوء بالماء المشمس بعد زوال حرارته
وظاهر انه اسم مفعول والظاهر عدم اختصاص النزاع ببعض انواعها واصنافها ايضا بل تعميم الجميع نعم يظهر من
جماعة تخصيصه ببعض الانواع وعن المحقق التفتازاني تخصيصه في اسم الفاعل اذا كان بمعنى الحدوث لا مثل المؤمن و
الكافر والحر والعبد مما كان بمعنى الثبوت وعن شيخنا الشهيد والاسنوي وجماعة من المتاخرين تخصيصه بما اذا
لم يطرء على المحل ضد وجودي للوصف الزائل واما مع طريانه فلا كلام في عدم صدق المشتق على سبيل الحقيقة ومن
الرازي في المحصول دعوى الاتفاق عليه لكن عن بعض الافاضل انه قال لم نجد ذلك في المحصول ولا في كلام علماء
الاصول وعن شيخنا الشهيد الثاني والرازي والاسنوي تخصيصه بما اذا كان المشتق محكوما به واما اذا كان محكوما عليه
فلا كلام في صدقه على الزائل فيقع في الجميع اطلاق كلام الاكثر وعدم التقييد بشيء من القيود المذكورة ولا
عموم بعض ادلتهم وتصريح جماعة بانها انما نشأت بين المتاخرين حيث صار الحاقه الحكم بالاطلاق نفيا واثباتا من
الطرفين فبنوا على تخصيص النزاع وحيث كان النزاع فيه على الاطلاق يكون التخصيص تفاصيل من المسئلة والمورد
بينهم فيها فكان احدهما عدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق وكونه حقيقة فيما انقضى عنه كما انه حقيقة فيما كان
موجودا فيه من باب الاشتراك المعنوي لا اللفظي كما عرفت ونسبه الى اصحابنا الامامية جماعة منهم السيد عميد
الدين والشهيد الثاني كما حكي عنهما وعن المبادي نسبته الى اكثر المحققين وحكاه في المطول عن الاكثر وحكي
عن جماعة من العامة وثانيهما اشتراط بقائه فيه وهذا مختار في القوانين والاشارات والتعليقات وعزي

الى قوم وجماعة من العامة وهنا اقوال تفصيلية منها ما عرفت ومنها اشتراط البقاء فيما يمكن فيه البقاء وعدمه في غير
ما لا يكون قار الذات وعن النهاية في اثناء الاحتجاج ان الفرق بين ممكن الثبوت وغيره حسن لا كالجلي وهو يشعر
بحدوث القول المذكور ومنها ما اختاره بعض الافاضل وهو ان المشتق حقيقة في الماضي اذا كان اتصاف الذات بالمبدأ
اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه سواء
كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرأ الضد الوجودي اولا وفي المفاتيح التحقيق عندي الرجوع في كل مشتق الى عرف
فيه الرجحان لم اجد اصلا كليا ولا تحقق لوضعه نوعيا في هذا الباب لان اكثر المشتقات لا تنضبط على نحو واحد ولذا اضطربت
الاقوال واختلفت المذاهب قيل وهذا القول عندي احد الاقوال واحسنها كما يظهر لمن عني ببيان حجج القوم وتصحيحها وتضعيفها
وقد يحكى للقول الاول وجوه منها انه قول الاكثر وهو حجة لافادته الظن وكفايته في المسئلة وفيه ان ذهاب الاكثر انما يفيد
الظن حيث لم يعارضه ما هو اقوى منه وستعرف ما يدل على اشتراط البقاء في جملة من المشتقات فانه اقوى
ومنها دعوى جماعة اجماع الامامية والاجماع المنقول بخبر الواحد حجة وفيه ايضا ما عرفت في السابق من ان المسئلة لغوية
لا يجري الاجماع فيها لبطلان معظم الامامية لعدم كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام لعدم كون بيانها من شانهم نعم لو ثبت
ان قولهم به لا يكون عن كتاب او هو نص او غيرهما وصل اليهم من الشرع بل لوجوه واعتبارات تكشف عن اللغة ولذا لم يذكر
في مقام الاستدلال الا ما هو من هذا القبيل الا ان يكون مراد المدعي من الاجماع هو الاتفاق وفيه ما عرفت
مع وهنه بتصريح جماعة من المحققين من متاخري المتاخرين الى خلافه ومنها صحة تقسيمه الى ما هو متصف بالمبدأ
وما هو منقض عنه فيقال ضاربوا ولدي على صنفين منهم من هو مشغول بالضرب ومنهم من فرغ منه وانقضى عنه
وكذا [illegible] وهو دليل للاشتراك المعنوي وفيه منع صحته على الاطلاق اذ لا يصح ذلك في النائم والمستيقظ
والاسود والابيض والقائم والقاعد والمتكلم والمتزلزل والساكن والمتحرك والنافع والضار وغيرها بل لا يصح في
اكثرها كما لا يخفى على المراجع الى العرف نعم لا نضايق من صحته في بعضها ولكن لا يتم في الكل بل في الاكثر ومنها صحة
تقييده بالقيدين المتقابلين من غير لزوم تناقض ولا تكرار فيصح ان يقال ضارب امس وضارب الان ويظهر
ذلك في سائر ما فيه ومنها استعماله في المعنيين اي الماضي والحال وبينهما جامع قريب فالاستعمال فيه ايضا والاصل
في مثله كونه موضوعا للقدر الجامع كما عرفت في السابق وهو المطلوب وفيه ان الاصل وان كان كذلك لكن انما يتبع ما لم
يقم على خلافه دليل وقد قام وستعرفه نعم لا نضايق من ذلك في بعضها ولا يثبت به مطلوب المستدل واما الجواب
بالنقض بالمستقبل فغايته الوهن اذ لا يلزم من انتفاء الاصل كونه حقيقة في الماضي الذي لم يقم على مجازيته اتفاق
انتفائه فيما قام الاتفاق على مجازيته وهو ظاهر ومنها انه لو كان حقيقة في الحال خاصة لكان اطلاق المؤمن
على الغافل والنائم والمغمى عليه مجازا لعدم حصول المبدأ فيهم وهو الواضح خلافه للاجماع على صدق المؤمنين عليهم
في تلك الاحوال من غير تأمل وفيه ان الملازمة ممنوعة لان الايمان هو التصديق وهو لا يزول بالغفلة

والنوم

والنوم والاغماء وانما يزول العلم به والالتفات اليه وليس بمعتبر فيه الا ترى انه لا يحتاج الى حصول الخوف بعد زواله
مع انه ينتقض بالوارد بعد الايمان فانه يلزم كونه مؤمنا مع انه باطل بالاجماع ولو سلم الجميع فلا يثبت به الا
كونه حقيقة فيه في مثل الامر واين هذا من المطلوب واما الجواب بتسليم عدم الايمان وانه يعلم المؤمن فيعبر
لكونه عندهم مؤمنا حقيقة لا حكما ومنها انه لو كان حقيقة في الحال للزم ان لا يصح الاشتقاق من المبادي
التي لا يمكن حصولها في الحال والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ لا يمكن وجودها في الحال لا
يعقل حصول الاتصاف به في الحال واما بطلان التالي فللزوم عدم صدق المخبر والمتكلم والصادق والكاذب
والامر والناهي ولا القائل ونحوها على احد لوجوب كون مباديها تدريجية غير قارة الذات فلا يمكن اجتماع اجزائها
منه في الوجود ووجود الجزء لا يستلزم وجود الكل فلا تصدق ما وضع بازائه بل لا يمكن صدقه على بعض الاجزاء وهو
ظاهر وفيه اولا انه اخص من المدعى وثانيا بان وجود المبدأ في مثلها يكفي فيه وجود بعض الاجزاء ولا يلزم
وجود الجميع والحاصل ان القائل باشتراط البقاء يقول بالفرق بين ما يكون من الامور القارة وغيره فيعتبر عنده
في الاول وجود المبدأ بتمام اجزائه وفي الثاني وجوده ببعض الاجزاء لا بتمامها والدليل المذكور لا ينفيه مع انه لا يلزم
من عدم اعتبار وجود المبدأ بتمام الاجزاء عدم اعتبار وجوده وهو ظاهر فلا يثبت به المطلق ومنها انه لولا الوضع
للاعم لما صح الاستدلال بقوله تعالى الزانية والزاني وقوله والسارق والسارقة على وجوب حد الزاني والسارق كما هو
مقتضى الوضع الا من تلبس بالزنا والسرقة حال نزول الاية فلا يدل على حكم غيرهما وبطلان اللازم واضح
لاحتجاج العلماء خلفا عن سلف بهما على ثبوت الحكم لمطلق الزاني والسارق هذا على تقدير كون المراد من الحال
حال النطق واما لو كان المراد حال النسبة فلا يصح [illegible] لولا الوضع للاعم لما صح
بالاية الا في حق من تلبس بالزنا والسرقة بعد من وقع منه وانقضى وهو خلاف ما اتفقوا عليه وفيه
ان النقض بالاول فلظهور فساده ولو سلم فغاية صحة اطلاق الزاني والسارق والزانية والسارقة باعتبار
الاعم ولكونهما حقيقتين في الماضي لا يثبت العموم والتفصيل لا نضايق منه [illegible]
بانه يجوز ان يكون ذلك لاجل القرينة والدليل عليها للاجماع المذكور ما يدل على انه خلاف الظاهر ومنها جملة
من الاخبار ومنها ما روي عن مولانا الصادق عليه السلام انه قال وقد كان ابراهيم نبيا وليس باماما حتى قال الله اني
جاعلك للناس اماما فقال ومن ذريتي فقال الله لا ينال عهدي الظالمين من عبد صنما او وثنا لا يكون اماما وما روي
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال انا دعوة ابي ابراهيم فقلنا فكيف صرت دعوة ابيك ابراهيم قال اوحى الى ابراهيم اني
جاعلك للناس اماما فاستخف ابراهيم الفرح فقال يا رب ومن ذريتي ائمة مثلي فاوحى الله عز وجل الى ابراهيم ان
قال يا رب ما العهد الذي لا تفي به قال لا اعطيك لظالم من ذريتك عهدا فقال ابراهيم عندها واجنبني
وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فانتهت الدعوة الي والى علي لم يسجد احدهما

مستقبلا
وهو كاف
اماما
[illegible]

فتحقق فيها وانحل عليا وحينا وحيا الاستدلال ودلالتها على المشتق عند صيتما ولو في الماضي يكون ظالما ويعطل
عليه ذلك ولولا كونه اسم الماضي الاستدلال وهو تام وفيه ان غايته ما يثبت كون الظالم حقيقة في الاعم
لا مع والقائل بالفصل موجود على سلم نفع الاية فلا لزم على كون المراد بالظالمين هو الاعم والخصم لا ينكر جواز الاستعمال
ومنها ان اهل اللغة اجمعوا على صحة ضارب امس والاصل في الاطلاق الحقيقة وفيه ان الاصل في مثله انما هو
الحقيقة لتعدد المستعمل فيه بل المجاز اولى الا ان يكون المراد ان الاصل وصفه للقيد المشترك حتى يكون الاستعمال
المذكور على وجه الحقيقة وجوابه ان الاصل وان كان كذلك لكن ما ثبت على خلافه دليل وقد دل كما سبق نصوصها
اتفاق اهل اللغة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولولا صحة اطلاقه على الماضي لما امكن ذلك وقد يقرر بانهم
اتفقوا على كون لفظ الضارب اسما للفاعل فيما اذا اطلق على من انقضى عنه التلبس بذلك الفعل فقد اتفقوا
على صدق الفاعل عليه مع انقضاء تلبسه به وظاهر اجماعهم فيكون حقيقة لبعد كونه على الصدق المجازي وجه
انهم قد اتفقوا ايضا على ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل فعله ومقتضاه كما ذكر كونه حقيقة في
الجميع مع انه مجاز في الاستقبال بذلك وكذا اتفقوا على صدق اسم الفاعل على من تصف بالمبدأ في المستقبل
فيلزم كونه حقيقة فيه مع بطلانه عندك فما هو الجواب فهو الجواب والحل ان ما في اسم الفاعل متفقة على لفظ الصادق
فيما اذا اطلق على الوجه المذكور انما يقتضي كون اسم الفاعل موضوعا للمثل الصيغة المذكورة سواء كانت بمعنى الماضي
او الحال او الاستقبال وسواء كانت حقيقة في الجميع او مجازا في البعض كما ان مثل الماضي والمضارع حقيقتان
في الفعليين المخصوصين وان استعمل في معنى مجازي كما اذا استعمل في الاستقبال بذلك الحكم عن الماضي
والمضارع وغيره ولا نقول بان اسم الفاعل مجاز في الضارب بمعنى الماضي حتى يستبعد بل نقول بان الصادق
مجاز في اتفاقهم على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل لا يقتضي الا صحة الاطلاق على الماضي وهو لا يقتضي كونه حقيقة
بل يعم الحقيقة والمجاز في ذلك كونه على وجه الحقيقة سيما بعد ما عرفت منا مما اذا كان بمعنى الاستقبال الذي
هو مجاز فيه عليه وهو ظاهر ومنها انهم قالوا في تعريف اسم الفاعل انه ما اشتق من فعل لمن قام به فقالوا
لفظ قام هو القيام في الماضي وتفسيره كونه حقيقة في خصوص الماضي فلما قام الاجماع على كونه حقيقة في الحال [ذلك]
في الجملة لزم حمله على ما يعمها وحمله على خصوص الحال بعيد جدا كان حمله على ما يعم الثبوت ولو في الاستقبال
مضافا الى كونه ابعد من الوجه المذكور مدفوع بالاجماع فدل ذلك على صحة ما قلنا في المبدأ المجاز
سواء كان في الماضي او في الحال فهما المدعى وفيه ان المتأخرين في قام بانه بدل على ما ذكر بعد وضوح
المراد باطل بيانه ان اتفاقهم على صدق اسم الفاعل على ما كان بمعنى الاستقبال او لخصوص الماضي
او لخصوص الحال كما عرفت في السابق والقائل باشتراط البقاء مسلم وهو القول الثالث امور منها انه
فان المفهوم من الاحمر والاصفر والابيض والحي والجاهل والكريم والصالح والنقي والزاهد والعالم

والجاهل وغيرها هو خصوص من المتصف بتلك المبادي في الحال وهو دليل الحقيقة وعدم صحة السلب على الكل
فان المتبادر من القاتل والضارب والزاني والسارق والمضارب هو الاعم من الحال والماضي ولو سلم فنقول يحتمل كونه
للاطلاق لا للوضع بل لعله يعم سلب الصيغ التي ذكرها عمن صدر عنه وانقضى والانصاف ان صيغ المشتقات مختلفة
فيتبادر من جملة منها ما يكون من يتصف بالمبدأ وان انقضى عنه ويتبادر من جملة منها الاعم سيما في اسم المفعول
فعلى هذا المستدل من عدم التفصيل في المشتقات واتحاد حكم الكل لا بد من حمل ما يتبادر منها خصوص الحال على
الاطلاق وجملة ما يتبادر الاعم على كونه للقدر المشترك والثاني مقطوع البطلان مع كونه خلاف الاصل فتعين الاول
ولكن ذلك انما يشكل بالجهل في المقام بطول البطلان فتعين التفصيل والجمع بين الاحوال الوحي في حصول الصحيح وتتميما
صحة السلب مع انتفاء التلبس في الحال في الامثلة المذكورة وفيه منع صحة السلب فيما ذكرناه من الامثلة
الاخيرة مع انقضاء المبدأ بعد التفصيل ولو قيل بانه يصح ان يقال لمن انقضى عنه الضرب في الحال انه ليس بضارب
الان يرد انا نمنع السلب المقيد مع السلب المطلق فرقا بين صدق المطلق بعد صدق المقيد وبما ذكرنا من هنا البين تضاد
الا ان تعينه وقيمه وصدقها فيلزم صدق المطلقة العامة فيمتنع القول بانه ليس بضارب على الاطلاق وهو دليل
المجاز قلنا سلب الخاص وانتفاؤه لا يوجب سلب العام وانتفاؤه لان وجود العام لا يستلزم وجود الخاص نعم وجود
الخاص يستلزم وجود العام فصدق ليس بضارب الان لا يستلزم صدق ليس بضارب بدون القيد وفرق بين السالبة
والموجبة فان صدق المقيد في الايجاب يستلزم صدق المطلق ولا عكس والسالبة بالعكس فان صدق قولنا على وجه
الاطلاق يستلزم صدقها مع القيد ولا عكس ولو تم ذلك لزم كونه في المستقبل حقيقة ايضا مع مجازيته فيه عند
المستدل ومنها انه لو كان موضوعا للاعم لصح اطلاق القاعد على القائم والقائم على القاعد والنائم على المستيقظ
والمستيقظ على النائم ونحوها من الواضح فساده وكذا يلزم صحة اطلاق الكافر على المؤمن والمؤمن على الكافر والنبي
على وآلة لما عليهم من الكافر والصحابة كفارا على الحقيقة والمرتدين الذين ماتوا على الحقيقة والنبي كك اجماعا وفيه
ان الخصم لا ينكر ذلك بل يعترف به ويمنع من وضوح بطلانه ولزوم الاجماع على عدمه كون الصحابة كفارا والمرتدين
من الذين مؤمنا لكان ذلك مخالفا شرعيا وليس الكلام فيه بل هو في الصدق بحسب اللغة والاجماع على بطلانه بل
اكثر اصحابنا وجمع من العامة يعترفون به ولو قيل يلزم اجتماع الضدين قلنا لا مضادة بين المفهومين على
القول بكونه حقيقة في الماضي انما الاتصاف بالقيام في الاعم من الماضي والحال سواء كان باقيا او منقضيا ولا
يمتنع اجتماعه مع الاتصاف بالقعود ككك لجواز كون الذات متصفا بالقيام في بعض ذلك الزمان وبالقعود في بعض
وبها يحصل الوصفان للذات لكن الانصاف تضاد المفهومين في العرف العام وعدم صحة صدق المؤمن على المرتد والكافر
على الكافر والصحابة والقائم على القاعد وبالعكس والمستيقظ على النائم وبالعكس ولكن لا يتم به مطلب الخصم لكون
الدليل خصوص المدعى اذ القاتل والسارق والزاني ونحوها يصح صدقها على من انقضى عنه مبادئها في الحال بلا

تاملة
من عدم صحة صدقها عليه صحة الصدق مطلقا كما هو مدعى الخصم والقول بالتفصيل بين ما يمكن حصوله في
الحال وما لا يمكن هو الاخذ بادلة القائل بالاشتراط وادلة القائل بعدمه فيما يمكن بل عدمه معقول لتيسره فيما لا يمكن وجوده
ظاهر ثمار ولسان التفاصيل انه الجمع بين الادلة الدالة على الاشتراط وما دل على عدم الاشتراط بما يقول بعدة
من ادلة القائل بعدم الاشتراط نقول مطلق وجوابه يظهر مما مر والتفصيل الذي ذكره في الوافية ان في العرف
يطلقون المشتق مع حصول الاتصاف على النحو المذكور من دون نصب قرينة كالكاتب والخياط والقاري والمعلم والمتعلم
ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة كلها موضوعة للملكات [قال هو]
هذه الافعال مما يأباه الطبع السليم في اكثر الامثلة ومع موافق لما في مبادئها على ما في كتب اللغة وفيه ان صدق المشتقات
المذكورة ليس مبنيا على الاشتراط الاتصاف بالاوصاف التي ذكرها اذ ليس هناك علقة الاتصاف الا تعلقه به فان
الخاطه على زمانه عدم الاتصاف وكذا غيره وهو ظاهر بل الاتصاف حاصل في زمان معتبر وان كان معلوما بالغير
الا انه منه عدم الاتصاف فلا يكون زمان عدم الاتصاف بل اضعاف زمان الاتصاف كما في المعلم والمتعلم والقاري [و]
فلا يطابق الدليل ما ادعاه وايضا انه لا يتم في مثل القاتل والسارق والزاني ونحوها مما يقول حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ
مع كون الذات متصفا في الزمان المعتبر بل انما يتصف به في جزء من الزمان الماضي او الاعم فما ذكره من الدليل لا يثبت
مطلوبه وان كان قد اعتمد في كونه مجازا بما ذكرناه من الامثلة على ادلة القائل بالاشتراط فقد عرفت ما فيه ولا يتم ايضا
في شيء من النقود الا ثباتا وان كان غرضه ان الامثلة التي ذكرها تكون المشتقات فيها حقيقة وان لم تكن الذات متصفة
بمبادئها حال الصدق فهو مسلم لكن ذلك لا يوافق ما ذكره ومع ذلك انما يتم لو كان المبدأ فيها فعلية الاوصاف لا ملكاتها [او]
صنعتها وحرفتها وتوجه المنع اليه ظاهر ولذا نص بعض المحققين على حمل حرفة التعليم انه معلم وانه يشرع فيه بالفعل وغيره
تامل المثلة في كونه على وجه الحقيقة والانصاف ان المشتقات المذكورة كون المبدأ فيها هو الملكة او الصنعة او الحرفة هو
الاظهر فلا نرى ان من لم يحصل الخياطة صنعة لا يصدق عليه الخياط وان كان الاتصاف بها في زمان معتبر بها في اكثر
الاوقات وكذا من لم يحصل الكتابة صنعة لا يصدق عليه الكاتب وان كان مشغولا بالكتابة في اكثر الاوقات
وكذا القاري وما ذكره من ان الطبع السليم يأبى عنه غير مسلم بل الظاهر خلافه والتفصيل الذي ذكره في المفاتيح خلاف [و]
في المشتقات بعد الرجوع الى العرف وعدم جريانها على نحو واحد في الاستعمال ولم يثبت اصل كلي يعم جميعها ولا [وضع]
نوعي يجري عليه فيها فينبغي الرجوع في كل منها الى ما هو المتبادر منه في العرف ودل عليه امارات الحقيقة والمجاز نعم
لا يبعد البناء على اصالة الحمل على الحال في الصفات المشبهة واصل التفصيل لعله بينها في ذلك بل لا يرجع بينها مثال الربيع
بر غير ذلك واصالة الحمل على الاعم في اسم المفعول لغلبته في ذلك مع احتمال جريها فيما الشك في محل البحث وافيد عليه [ما]
ارجاع الامر الى خصوص هذا الالفاظ والبناء على الرجوع الى المتبادر من كل لفظ من غير ان يكون هناك ضابط كلي
في وضع الجميع بناء على كون الوضع نوعيا في المشتقات كما هو المعروف بل التأسيس تتبع اقوالهم وملاحظة المشتقات

فائدة
الدائرة في المحاورات الجارية وانا الى الان لم اجزم بكون الوضع في المشتقات شخصيا فالبناء على ذلك في غاية البعد
وكان الوضع في موضوعها اولى والبناء على النقل فيما ينبادر منه خلاف ذلك اوله من النوع تخصيصا او وضعها
كما لا يخفى هذا وغيره انه لا دليل على كون الوضع في جميع المشتقات من باب واحد وكونه نوعيا مع ما يرى من الاختلاف
فيها حتى في نوع واحد فان اسم الفاعل قد لا يأتي من الفعل على زنة فاعل وكذا اسم المفعول على زنة المفعول والصفة المشبهة
الامر فيها اوضح فانها اليست فيها سبب بل سماعية وكذا اسماء الزمان والمكان والا لزم واصل التفصيل وكذا الفعل وفي
سبق تفصيل الكلام فيه فكون الوضع فيها نوعيا ومن باب واحد غير ثابت خلافا من اختلاف المشتقات كما ذكره بالرجوع [جمع]
الى العرف يؤكده ويوجبه فان السارق والزاني يختلفان مع القائم في المفهوم بالمعنى قطعا وكذا المأكول والمشروب
والمطعوم يختلف مع المضروب في المفهوم قطعا فانه يصدق على ما من شأنه ان يؤكل انه مأكول وكذا المشروب
والمطعوم بخلاف المضروب وكذا غيرها فلو كان الوضع نوعيا لما كان بينها الاختلاف وعدم واحدية القائل
لتخصيص الوضع لا يوجب تغيير بعد وجدان الاختلاف بين افراد نوع واحد من المشتقات في المعنى وعدم جريها
والحاصل ما ذكره في المفاتيح مع اختلاف المشتقات وعدم جريانها على نحو واحد في الاستعمال لا ريب فيه ولا شبهة
تعتريه وكذا ما ذكره من عدم ثبوت اصل كلي في الوضع نوعي يعم الجميع ويجري عليها فالرجوع في كل منها الى ما هو المتبادر
منه في العرف متعين كما ذكره وغيره واما ما ذكره في التعليقة بعد ابطال ما ذكره القوم من الادلة لا اثبات كلية الحكم
في المشتقات واعتباره علية الاتصاف فيها من ان ما يقتضيه التحقيق بعد التأمل في المراد ان يقال بكون المشتقات
موضوعة بازاء مفاهيم الصفات المدلول عليها بها كالعالم والقائم والقاعد والاحمر والاصفر ونحوها اسامي
للمفهومات المعتبرة للصفات المعلومة الجارية على الذوات المتحدة معها المحمولة عليها فهي عنوانات لتلك الذوات
ومفاهيم يصح التعبير عن تلك الذوات بها من حيث اتحادها وانه بحملها هذا هو المراد باعتبار الذات المطلقة
في تلك الاوصاف فان المقصود بذلك اجراؤها على الذوات والتعبير عن تلك الذوات بها وبالعكس نظرا الى الاتحاد [ما]
بها لا انه قد اعتبر هناك صريح مفهوم الذات جزءا من مدلولها حتى يكون مفهوم ضارب هو ذات ثبت له الضرب
ونحو عندي ومفهوم العالم ذات ثبت له العلم وهكذا وان امكن التعبير بها بذلك بحسب اتحاده بها على تلك الذوات
فيقال ان العالم ذات ثبت له العلم كما انه قد يتخذ ذلك في الجوامد ايضا فيقال ان الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة وذلك
لا يقتضي كون الذات جزءا من مفاهيمها كيف ولو كان كذلك لكانت مفاهيم تلك الالفاظ عبارة عن الموصوف
والصفة معا فتكون دالة على كل من الامرين بالتضمن بل وعلى الاتصاف ايضا فتكون مفادها مفاد المركب التام
او الناقص ومن البين خلافه اذ لا يستفاد منها بحسب الوضع الا معنى واحد ومفهوم فارد وهو عنوان الذات
متصف بتلك المبادي غاية الامر ان يؤخذ ذلك لجريها على الذات والاتصاف بها لا انه مأخوذ في وضع اللفظ لتلك
المفاهيم من حيث كونها جارية على الذوات بخلاف نفس المبادي حيث لم تؤخذ عنوانا للذوات ولا اخر

عليها فانما وضعت للصفات المباينة للموصوفات وانه لو اخذ في التفسير المذكور كان المشتق اسما لنفس الذات المقيدة
بالقيد المفروض على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا فان مفاده حينئذ هو الذات المتصفة بالمبدأ لا مجموع
الذات واتصافها بالمبدأ ليكون كل من الامرين جزءا من ما وضع له فيتخلص حينئذ عن اخذ الذات ويكون معناه الحدث
خارجا عن معناه مقيدا به كما في العمى والبصر ولا ينبغي الريب في فساده وما يشبه الخلاف انما يقع في الذوات
من غير تكلف وانما يلزم من المفروض ان المأخوذ في جانب الموضوع الذات وفي جهة المحمول المفهوم كيف ولو كان
الذات جزءا من مفاهيم تلك الصفات لكان في قولك هذه الذات ضارب تكرار للذات فكانك قلت هذه الذات ذات
ثبت له الضرب وهو بين الفساد بعيد عن فهم العرف كما لا يخفى على اهل النظر فان قلت انما لم يكن الذات ملحوظة من
مفاهيم تلك الصفات لم يلائم ذلك حملها على [illegible] والحكم عليها بما ذكر من اعتبار الذات في جانب الموضوع [illegible]
موضوعا من غير تكلف قلت لما كانت تلك المفاهيم جارية على الذات وعنوانات لها صح حملها موضوعا بذلك الاعتبار
ففي قولك العالم كذا قد جعلت العالم عنوانا للذات المعتبرة وحكمت على تلك الذات المعلومة بذلك العنوان المذكور
بما في المحمول وهكذا في سائر الامثلة اذا تقرر ما ذكرنا فنقول انه اذا اريد التعبير عن الذات بتلك المفاهيم
وجعلها عنوانات لها فلا بد من صدق تلك المفاهيم عليها واتحادها بها والا لم يصح اطلاقها عليها على سبيل
الحقيقة اذ ذلك انما يكون من قبيل اطلاق الكلي على الفرد ولا يعقل ذلك الا بصدق تلك المفاهيم عليها فاذا حصل
ذلك التعبير المذكور سواء كانت تلك الذوات متصفة حين تلك العنوانات حال التكلم او لا ففي قولك العالم كامل
قد حكمت بثبوت الكمال للذات المتصفة بالعلم سواء كان اتصافها به حال [illegible] او بعده فالمقصود ثبوت الكمال
لها حين الاندراج في ذلك العنوان فالتعبير المذكور مما لا اشكال فيه ولا خروج فيه عن مقتضى الوضع اصلا والحاصل
انه كسائر الالفاظ الجامدة الموضوعة للمفاهيم الكلية او الجزئية وهذا هو المراد باطلاق المشتق على الذات
باعتبار حال التلبس وقد عرفت انه لا خلاف في كونه حقيقة جاريا على وفق الوضع واما اذا اردت التعبير بها عن تلك
الذات بملاحظة حال عدم اندراجها في ذلك العنوان فان كان ذلك باعتبار ما يحصل من الاندراج بعد ذلك
فلا ريب في عدم صحة الاطلاق المذكور على سبيل الحقيقة اذ التعبير المذكور كما عرفت من قبيل اطلاق الكلي
على فرده والمفروض ان الملحوظ حين اللفظ ليس من جملة افراده فلا يكون ذلك المفهوم حاصلا في ضمنه حتى
يصح الاطلاق من جهته فلا بد اذن من التصرف في معنى اللفظ بان يكون من قبيل استعمال اللفظ فيما يؤول اليه حتى يصح
الاطلاق على تلك الفرد فيصير اللفظ [illegible] مجازا غير مستعمل في المفهوم الذي وضع له وهذا ما ذكروه من كونه مجازا في
المستقبل وقد يحمل ذلك من باب المجاز في الحمل كما في الاستعارة على مذهب السكاكي فيكون مجازا عقليا الا انه بعيد
عن ظاهر الاستعمال نعم لو قام قرينة على ملاحظته فلا مانع منه وهكذا الحال اذا اطلق المشتق على الذات بملاحظة حصول
الاتصاف في الماضي اذا كان المنظور صدق المشتق في الحال من جهة سبق الاتصاف بالمبدأ الا انه مجاز كغيره

اطلاق اللفظ عليه على سبيل الحقيقة مع ان المفروض عدم كونه من مصاديقه والقول بكون المفهوم
من تلك الالفاظ هو المعنى الاعم الصادق مع بقاء المبدأ وزواله مدفوع بعد ذلك من ظ تلك الالفاظ
لوضوح عدم حصول ذلك المفهوم فيه بعد زوال المبدأ ولذا لا يصح ان يحمل المشتق عليه مع تقييد المحمول بالحال
فلا يقال انه ضارب الان على ان يكون الان قيدا للنسبة ويصح سلبه عنه كما عرفت الاشارة اليه [illegible]
كيف ومن البين صحة السلب المذكور بالنظر الى ملاحظة العرف وهو اقوى شاهد على المجاز به وعدم كونه
لذلك هو المفهوم الاعم من الماضي والحال وان ذلك لا شبهة في صحة اطلاق القاتل والضارب والناصر ونحوها حقيقة
على من تلبس بتلك المبادي ولو بعد زوالها كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات العرفية ولذا لا يصح سلبها
عنه مع الاطلاق كما عرفت فكيف الجمع بين الامرين قلت يمكن تصحيح كون الاطلاقات المذكورة على سبيل الحقيقة
بملاحظة جعل الوصف المفروض عنوانا لتلك الذات من حيث اتحادها معه حين اتصافها به وثبوت ذلك
المفهوم لها فتلك الذوات لما كانت [illegible] في الحال التي لا يتغير بها باعتبار ذلك الوصف لها وصدق مفهوم الاسم
اليها بذلك العنوان بملاحظة حال اندراجها فيه وان لم تكن مندرجة فيه حال الاطلاق فقد جعل ذلك الوصف
معرفا على تلك الذات حال تلبسها به عنوانا لها وان امتنع صدقه عليها بعد ذلك نظرا الى اتحاد الذات في الحالين فاللفظ
مستعمل فيما وضع له اعني نفس ذلك المفهوم عنوانا لتلك الذات مطلقا فاطلاق ذلك المفهوم على تلك الذات انما هو باعتبار
حال اتحادها معه الا انه لم يلحظ لتلك الذات [illegible] الاتحاد المذكور بل جعل ذلك عنوانا معرفا لها في نفسها فيتبع
الحكم عليها مع ملاحظة حال الاتصاف وبعدها فاطلاق القاتل على زيد انما هو باعتبار حال اتصافه بالقتل حين
صدوره منه الا انه جعل ذلك عنوانا معرفا له ولو بعد انقضاء الاتصاف فيجري الاعتبار المذكور في المحمول
كما اذا قلت [illegible] الذات [illegible] بل يكون المقصود حمل العنوان عليه
حال [illegible] الى تعيين تلك الذات بالوجه المذكور بلا ملاحظة حال الاتحاد وصدق عليها سواء [illegible] الحكم بعد
زوال الصفة ام لا [illegible] الحكم عليها ولو كانت حال الاطلاق خارجة [illegible] في استعماله على المعنى
المذكور [illegible] الاطلاق فان قلت
ان اطلاق الكلي على الفرد [illegible] الكلي على الفرد المفروض [illegible] الحمل في المقام
بعد انقضاء الاتصاف لانتفاء الاتحاد الذي هو المناط في صحة الحمل قلت ان اطلاقه على الفرد المفروض بملاحظة حال
اتحاده معه الا انه جعل ذلك عنوانا لمعرفة تلك الذات والمراد ملاحظتها في نفسها والحكم عليها من غير اعتبار للوصف العنواني
في الاطلاق وقد [illegible] الحمل [illegible] الوصف العنواني [illegible]
الوضع بجعل العنواني [illegible] الذات المأخوذة في جانب الموضوع [illegible]
لزوم تجوز في اللفظ [illegible] المفروض كان في صحة الاطلاق المذكور وجعل ذلك العنوان [illegible]

الذات في نفسها وان ارتفع الاتحاد حين الاطلاق اذ لا منافاة بين ارتفاع الاتحاد حال الاطلاق وملاحظة حال
حصوله في اطلاق اللفظ وحيث كان المعتبر في جانب الموضوع هو الذات وعند وقوع المشتق موضوعا للحكم انما يراد به
الاشارة الى الذات التي وقعت مصداقا لذلك المفهوم المذكور ملحوظا من حيث كونه عنوانا للذات ومرآة لملاحظته
فلذا يكثر فيه الملاحظة المذكورة [illegible] بالاتفاق على كونه حقيقة في الاعم عند وقوعه موضوعا كما هو الوجه فيه
في الحقيقة هو ما بيناه لا كونه اذن موضوعا للاعم كما هو ظاهر الكلام المذكور [illegible]
حال وقوعه موضوعا دون سائر الاحوال وهو وان جاز عقلا الا انه بعيد النظير في الاوضاع اللفظية [illegible]
على هذا لا فرق بين اطلاقه على الذات المفروضة بعد اتحادها مع المفهوم المذكور او قبله اذ كما يصح جعل الاتحاد
المفروض حال حصوله مصححا لاطلاق اللفظ وجعل ذلك المفهوم [illegible] في نفسها من غير لزوم تجوز فيما اذا حصل
الاتصاف في الماضي فليصح ذلك بالنسبة الى المستقبل ايضا قلت الحال على ما ذكرت الا انه لما كان الاتحاد المفروض
في الاول مما جعل عنوانا لمعرفة تلك الذات معرفا لها نظرا الى حصول الاندراج بخلاف الثاني [illegible]
والاتصاف بعد الاعتبار المذكور بحسب ملاحظة العرف ولذا لم يجر عليه الاستعمال العرفي الا [illegible]
ذلك وقام عليه القرينة كما هو الحال في [illegible] بجعل الوصف [illegible] عنوانا للذات [illegible] الحكم عليه ولو مع زوال
الاتصاف او عدم حصوله فان مضمون اللادوام سلب الحكم عن الموضوع حال عدم اتصافه بالوصف المأخوذ في
العنوان وهو يعم الوجهين [illegible] التجوز في الاستعمال المفروض [illegible]
اللفظ اليه عرفا مع الاطلاق لما عرفت من [illegible] الملاحظة العرفية وهو لا يقضي بالمجازية بعد ثبوت استعمال
اللفظ في معناه الموضوع حسبما قررناه وان كان اعتباره كذلك خارجا عن الملحوظ في اطلاق العرف فان قلت على هذا
ينبغي صحة الاطلاق المذكور بالنسبة الى سائر المشتقات مع انا نرى الفرق بينها فانه لو كانت مبادئها من قبيل الافعال
الصادرة كالقتل والضرب والاكرام ونحوها [illegible] استعمالها في الغالب [illegible]
او يمكن [illegible] في حال صدور تلك الافعال منه واما ما كان من قبيل الصفات كالصغر والشباب والحمرة [illegible]
ونحوها فالغالب عدم استعمالها [illegible] ولذا لا يطلق شيء من تلك الالفاظ بعد زوال الاتصاف سيما مع طريان الضد [illegible]
كما في تلك الامثلة قلت لا يبعد ان في اطلاق اللفظ بملاحظة معناه الموضوع على مصداق من المصاديق تحقق ذلك المعنى
في ذلك المصداق بالفعل وانما [illegible] بحسب الحال الذي لوحظ اطلاق اللفظ عليه بحسبه وان لم يكن حال النطق والاطلاق
عليه باعتبار تحققه في زمان سابق وجعله عنوانا لملاحظة تلك الذات المندرجة فيه ولو بعد زوال الاتصاف
خروج عن مقتضى ظاهر اللفظ الا انه لما قام الدليل على ملاحظة ذلك في [illegible] المشتقات كان ذلك باعثا على [illegible] الاطلاق
عليها كما في الامثلة المتقدمة فانه لما كان اتصاف الذات بتلك المبادي في ان من الاوان وكانت [illegible]
العادة تعريف تلك الذوات وبيانها بالجهة المذكورة جرى [illegible] التعبيرات على النحو المذكور وشاع بها الملاحظة المذكورة [illegible]

العرفية بحيث صار الاعتبار المذكور هو الظاهر في كثير منها بخلاف الصفات اللازمة فان تعريف الذات وبيانها انما يكون
بتلك الصفة الحاصلة فيها سيما مع طريان الضد الوجودي فلذا وان امكن الاعتبار المذكور بحسب العقل الا انه
لم يجر على العادة [illegible] في المخاطبات فلذا لا ينصرف اللفظ اليه مع الاطلاق بل لا بد مع القرينة في بعضها [illegible]
المجاز من جهة [illegible] في الملاحظة العرفية اللهم الا ان يقوم قرينة على [illegible]
المذكور كما اذا وقع ذلك موضوعا في [illegible] لكن للادوام بملاحظة المقام على الاعتبار المذكور مما بيناه ان
اطلاق المشتق على من زال عنه المبدأ سبيل الحقيقة كما هو الحال في كثير من الامثلة [illegible]
ويتبين الوجه في الفرق الحاصل بين الامثلة من غير حاجة الى التزام شيء من التفصيل المذكور مما اوردوه في تخصيص
محل النزاع وما ذهب اليه جماعة من المتأخرين مما حكينا عنهم من التفاصيل فتامل في المقام فانه من مزال الاقدام
فقد بان ان الاتفاق واقع على صحة اطلاق المشتق في الماضي وكذا في المستقبل فلا شبهة في صحته في العرف [illegible]
[illegible] اوصاف تجري على الذوات وتحمل [illegible] من غير فرق في ذلك بين كونها بمعنى الحال
او بمعنى الماضي او الاستقبال لما ذكر من كون المشتقات موضوعة بازاء مفاهيم الصفات المدلول عليها [illegible]
ما ذكر في [illegible] فان ذلك [illegible] لجميع الاقوال انه على الجميع تكون موضوعة بازاء مفاهيم
الصفات المدلول عليها بها فان مدلولها على جميع الاقوال صفة تجري على الذوات وتحمل عليها وان كان [illegible]
نفس المبادي [illegible] لا تجري على الذوات كما في الالفاظ الموضوعة بازاء المبادي [illegible] تجري عليها
وتحمل [illegible] حقيقة الا [illegible] المبادي [illegible] حال [illegible]
المعنى الذي وضع له اللفظ موجودا حتى يصح اطلاقه على وجه الحقيقة [illegible] المبادي على الوجه
المذكور [illegible] اشتراط بقاء المبادي وعدمه [illegible] الاشتراط [illegible] المبادي على وجه تجري على
الذوات وتحمل عليها والحاصل ان الجهة المذكورة لما كانت معتبرة في المشتقات امكن كونها موضوعة لخصوص الحال
او للاعم [illegible] من الماضي بل للاعم منها ومن المستقبل [illegible] كل واحد منها [illegible] وهي على جميع التقادير [illegible]
المبادي على وجه تجري على الذوات اذ المبادي معتبرة على كل تقدير وعلى الوجه المذكور [illegible] بين اخذ المبادي
على وجه لا تجري على الذوات واخذها على وجه تجري عليها فعلى الاول لا تصدق تلك المبادي حقيقة الا اذا كان
المعنى موجودا [illegible] قبل الصدق وبعده بخلاف الثاني فانه يكفي فيه وجود المبدأ قبله وبعده وان كان
نفس المدلول لا بد من وجوده حال الصدق كما في قولنا زيد ضارب غدا او ضارب امس على ان يكون غدا او امس
قيدا للمحمول [illegible] للنسبة فان المبدأ ليس بموجود حال الاطلاق ولكن مدلول المشتق وهو كونه ضاربا غدا مثلا موجود
وقد عرفت في سابق كلامه ان قولنا زيد ضارب غدا حقيقة سواء اخذ قيدا للمحمول او ظرفا للنسبة فكما انه مع كونه قيدا
للمحمول حقيقة وان لم يكن المبدأ موجودا حال الاطلاق والصدق [illegible] المستعمل [illegible] فردا من الكلي وكذلك قولنا [illegible]

بلغ [illegible]

امس تكلمنا لو استعمل بمعنى الماضي او الاستقبال امكن كونه حقيقة كما يأتيه عدم وجود المبدأ حال الاطلاق و
الصدق فنقول ان النسبة يمكن اعتبارها في المشتقات بوجوه زائدة يعني في الاغلب يمكن وجود المبدأ في الماضي او في الحال
او في الاستقبال نعم لو لم تكن هناك نسبة كما اذا كان المبدأ عين الذات صار مثل المبادي والجوامد لا يصح اطلاقه
الا مع وجود المبدأ حال الصدق والاطلاق ولا نعني لا نقول باعتبار النسبة في الاسماء المشتقة وعدم صحة
الاطلاق الا مع اتحاد حيث يلزم ان يكون هناك ذات ووصف ونسبة بينهما ويلزم عدم صحتها مع انتفاء ذلك في
عينية المبدأ للذات بل نقول بامكانه وعدم منافاته للاشتقاق وحينئذ يمكن ان يكون وصفها لما يعم وجود المبدأ
في الماضي فان يكون وصفها لما يختص بالحال فلا يجري فالقول بان المشتقات مثل الجوامد فكما لا يصح الاطلاق على وجه
الحقيقة فيها فكذلك في المشتقات فيه منع ظاهر لان النسبة ماخوذة في المراد منها غالبا ولذا يمكن ان يكون غير موجود حال
الصدق بل سابقا عليه وان كان المعنى المراد من المشتق موجودا حال الاطلاق والصدق والذي يلزم في الاستعمال
على وجه الحقيقة هو وجود المعنى الموضوع له حال النسبة كالنسبة في وجوده على القول بكونها موضوعة لما يعم الماضي
والحال وان لم تكن المبادي موجودة حالها الا ترى انه كثيرا ما يكون للمشتق فاعل ومفعول وغيرهما من المتعلقات
بخلاف الجوامد والمصادر وان كان ذلك لكن فاعلها مجرور بالاضافة بخلاف المشتقات وبالجملة لا يخفى
منافاة بين كون المشتقات موضوعة لمفهوم الصفة على وجه يجري على الذات ويحمل عليها ويتصف بها وبين
كونها موضوعة لما يعم الماضي والحال بل هو اعم من ذلك وبين كونها موضوعة لخصوص الحال فلا يصح جعله لاثبات
الوضع لخصوص الحال بل لا بد من الرجوع الى امارات الحقيقة والمجاز والتشخيص بها وقد عرفت انها مختلفة بعضها
يتبادر منه الاعم من الماضي والحال وبعضها يتبادر منه الاخص ويصح السلب مع التقييد بالحال فلا يلزم انه مثل
الان على ان يكون الاطلاق للنسبة وان من البين صحة السلب المذكور بالنسبة الى الوصف به السلب
المذكور وان كان صحيحا في العرف لكنه انما يكون باعتبار ان المفهوم من المثال عرفا كون الان قيدا للمحمول لا للنسبة
اذ لو كان قيدا للنسبة لما كان محتاجا اليه لكونه مفهوما بحسبه فان المتبادر من قولنا زيد ضارب يكون ظرف
النسبة هو الان فاذا جيء بالقيد يفهم كونه ظرفا للضرب لا للنسبة لانه المفهوم من قولنا زيد ضارب الان او
سارق هو كون الضرب او القتل او السرقة في الان فلا حاجة الى ذكر القيد فان كان ذكره من باب التاكيد فليكن
على تقدير كونه ظرفا للنسبة لكن قلنا ما ذكره وان كان غير بعيد في مثل ضارب ونحوه لكن الظاهر انه ليس كذلك في مثل قاتل
وسارق وزان ومضروب ومسروق ومقتول ومرزوق ومختار ومعان ومصطلح ومحمود ونحوها مما يكون المفهوم منها
هو الاعم فلو قيل مضروب الان او مقتول الان وهكذا يفهم وقوع المبدأ في الان بخلاف ما لم يكن المفهوم
منه الاعم وكذا قاتل وزان وسارق ولذا لا يصح السلب مع انقضاء المبدأ فلا يصح ان يقال انه ليس بمضروب كما ليس
بمرزوق كما ليس بزان وهكذا فالحكم بكون جميع المشتقات موضوعة لخصوص الحال مقطوع البطلان كالحكم

انقضاء المبدأ في البعض دون البعض وما ذكره من انه التحقيق مع [illegible]

بان

٤

بان الاطلاق بمعنى انقضى عنه المبدأ من باب العنوان في الكل فان المقتول والمضروب والمسموع المفهوم منها الا
وليس من باب العنوان قطعا وهكذا جملة من غيرها مما ذكره قدس سره من كون الكل موضوعا لخصوص الحال خلاف
الواقع قطعا مع انه لو سلم لا يحصل الفرق بين ما اختاره من المذهب وما ذكره في المفاتيح فان المرجع في الكل لا بد ان يكون
هو العرف في تعلم ظهور اللفظ الخاص في خصوص الحال او في الاعم على ما في المفاتيح او من كان العرف على ما ذكره في [illegible]
والاظهر ما ذكره في المفاتيح فلا يتنبأ [illegible] في فروع المسئلة كراهة الوضوء بالماء المشمس بعد زوال الحرارة على القول بعدم
اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق حقيقة مطلقا او على القول بالاشتراط وكذا كراهة التخلي تحت الاشجار المثمرة بعد زوال الثمرة وكذا الحكم
ما لا يجاوز المشاهد المشرفة او الساكنين بلدة معينة او خدام الروضات المعظمة او وقف على ما عليهم او صرف مالا لهم الى الفقراء
او المعلمين او المتعلمين او وقف شيئا عليهم او شرط خروج المحدودين او الفساق او استاذية الخز وخروج عن الوقف الى غير ذلك
من الاحكام المتعلقة بنحو ذلك الالفاظ سواء تعلقت بها في اصل الشرع او جعل الجاعل في العقود والايقاعات او سائر
الا انه اما الواقع من الناس حمل على الحقائق لا بد من الرجوع الى العرف فما يكون ظاهرا في الاعم يترتب الحكم عليه وما لا يظهر منه
خصوص الحال لا يترتب الحكم الا على ما يتصف بالمبدأ ويكون موجودا فيه فالماء المشمس بعد الصدق بعد زوال الحرارة وكذا الاشجار شجار
المثمرة بل فيها الظهور ان الظاهر المراد منها ما يكون مستعدا للاثمار وكان من شانه ان يثمر ولو لم يكن فيه ثمرة بالفعل ومقتضى
ذلك كراهة التخلي تحتها ولو لم يثمر بعد انها كان فيها القوة كالمسكر في الانسان لظهور ان المبدأ فيها هو تلك القوة لا
وجود الثمرة في الاول مقتضى الاستصحاب بقاء الكراهة بعد زوال الحرارة الا ان النص على العدم كما ان في الثاني يحكم الحكم
ببقاء الكراهة بعد رفع الثمرة لذلك مع انه يمكن ان يقال على القول بالاشتراط بعنوانه لا يستفاد من الرواية الا الكراهة حال
التشميس بعدها ولو كانت الحرارة باقية لان المبدأ هو التشميس وهنا تقضي لا الحرارة الباقية بل الرواية الدالة على الكراهة فيه
فيها المشمس حتى تكون من فروع المسئلة في بعضها لفظ الفعل الماضي كما رواه في الكافي عن اسماعيل بن ابي زياد عن ابي عبد الله ع
قال قال رسول الله ص الماء الذي تسخنه الشمس لا توضؤوا به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا به فانه يورث البرص وضع الماء في الشمس
لغسل الميت وما رواه في التهذيب عن ابراهيم عبد الحميد عن ابي الحسن ع قال دخل رسول الله ص على عائشة وقد وضعت
قمقمتها في الشمس فقال يا حميراء ما هذا قالت اغسل راسي وجسدي فقال لا تعودي فانه يورث البرص وليس في شيء منها لفظ المشمس
ومقتضى الخبر الاول بقاء الكراهة مع التشميس وبعد زوال الحرارة انه انما ليس فيهما ما يقتضي بقاء الحرارة فان ظاهر التسخين
حصول السخونة في الماء ومع الحرارة يصدق عليه انه تسخنه الشمس فتفريع هذه على المسئلة مما لا وجه له واما النذر
والوقف المجاورين للمشاهد المشرفة والساكنين في البلاد المعينة وخدام الروضات المعظمة فالظاهر عدم الصدق مع زوال
الوصف وعدم جواز اعطاء المال حينئذ لكونه خلاف الوقف والنذر ومثلها الفقراء والفساق واما المحدودين فالظاهر
كونه مثل المضروب حينئذ في بقاء الصدق بعد زوال الحد وانقضائه ومثله الفساق في كلها بحمله على الشخص او هو
الظاهر فيه فتامل فان من تدبر في خصوصيات المشتقات لم يبق له ريب في اختلافها في الصدق مع انقضاء المبادي

ولو قلنا بظهوره فيما كان المبدأ [illegible] ان غايته الامر عدم الدلالة على الكراهة بعد زوال الحرارة [illegible]

الثاني المبادي الماخوذة في المشتقات مختلفة فقد يكون المبدأ فعلا او وصفا وقد يكون ملكة او استعدادا او حالة مخصوصة
وقد يكون حرفة وصناعة فلا بد من التامل فيها حتى لا يختلط الامر كالقائل والمتكلم ونحوهما مبدأها القول والاحمر والاسود
والابيض مبادئها الحمرة والسواد والبياض والشجاع والجبان والكريم والبخيل ونحوها مبادئها الملكات ومثل العالم والمتعلم
والشاب والمجتهد مبادئها العقلية والحالية ويطلق عرفا على الوجهين ومثل البقال والخياط والصائغ والتاجر والحائك
مبادئها الحرفة والصنعة فلو جعل حرفة التجارة واعد نفسه لها يقال انه تاجر وكذا البقال وكذا لو كان من صنعته الصياغة
او الخياطة وكان مستعدا لها يقال له الصائغ والخياط وهكذا الحائك ونحوها والمثمرة مبدؤها شبه الملكة لا فعلية الثمرة
ويلحق بالتامل والتدبر في كل ما يرد عليك حتى يظهر لك حقيقة الحال البحث الثالث فيما يثبت به اللغات وما به يمتاز الحقيقة عن
المجاز وفيه مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي بيان ما هو المناط في ادلة ثبوتها واصل العلم وهو مع الظن في الجملة او مطلقا
لا يعتبر غيرهما اما في الاصول ولولا نفي العلم ولا الظن كالاستصحاب واصل العدم ولا مور لا اعتبار بها كقلة المؤنة
وكثرتها وقلة المفاسد وكثرتها وكثرة الفوائد وقلتها فنقول ظاهر بعضهم انه الحجج جميع [illegible] في اثبات
الموضوعات اللغوية ويظهر من بعض الاصوليين في بعض المقامات عدم اعتبار غير العلم حيث يعبرون بكفاية الاحاد باعتبار عدم
افادتها العلم والمعروف كفاية الظن فيها بل يظهر من جماعة انه متفق عليه قال في الاشارات اهل العربية في [illegible] فيما ثبت
به اللغات العلم ويكفي الظن الا من شذ كالخبر الواحد وكالاحاد باتفاق العلماء لاقتصارهم على اتباع التبادر والتناهي في الاوضاع
اللغوية بتنصيص واحد منهم عليها كما بينا نحو عدم كونه من الاحاد وليس شيء منها الى ان قال بل يمكن ان يقال العمل بالظن في
اللغات سيرة كافة الانام مع علم بينا [illegible] قطعا [illegible] ولو لا ذلك للزم عليهم [illegible]
الناس بان هذا مما لا يجوز في اثبات الموضوعات اللغوية وحكى فيه انه عن المدقق الشيرواني انه قال ان المعنى اللغوي خرج
عن قاعدة اعتبار القطع في الاصول بالاجماع حيث ان العلماء في كل عصر يعولون على نقل الاحاد في اللغة كالخليل
والاصمعي ولم ينكر ذلك احد عليهم من العصر السابق واللاحق فصار ذلك اجماعا وعن المحقق [illegible] انه قال باتفاق
العلماء في الاعصار والامصار كانوا يكتفون في فهم معاني الالفاظ بالاخذ عن الاصمعي والخليل وابي عبيدة وسيبويه
في الشك فيها ويدل على حجية الثاني بعد جريان الاصل في معرفة الحقيقة والمجاز عموم البلوى باستعلام اللغات وعدم حصول العلم
بها مع انسداد طريق القطع في كثيرها فلا مناص عن الاخذ بالظن بها ووجوبا الطريقة من الاوائل والاواخر على الاعتماد
على نقل النقلة والرجوع الى الكتب المعدة لذلك من غير نكير فكان اجماعا من الكل وفي المفاتيح الثالث الاجماع واتفاق العلماء
في جميع الاعصار على حجية الخبر اللغوي واعتباره من غير توقف ولا انكار كما اشار اليه السيد الاستاذ قدس سره والثاني
الجواب على الظاهر فقال الاول قال المفسرون والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم لم يزالوا في وضع اللغات
وتبيين معانيها مستندين الى اقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويراجعون الكتب المدونة فيها فلم يخرج عن ذلك عادتهم
واستمرت طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم والنزاع في اللغة اذا استشهد احدهم الى نص لغوي بما يوافق مسالة التزم

الخصم او عارضه بنص اخر يقابله ولم ينقل هذا حجة وليس حجة كالاولى الحجية من الامور المقررة المعلومة بل هي من الضروريات
عند علماء الاسلام من التكرار فان العادة قاضية بان الصرف مقام التشاجر والتنازع ولقد طال ما وقع التخاصم بينهم ولم يخرجوا عما ذكرنا
من القبول والاذعان او الاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى تتبع ويدل عليه ايضا اعتماد العلماء على اللغة واستنادهم
اليها اذ من يكفي العيان عن مؤنة البيان واغنت جلية الشأن عن افادة الحجة والبرهان ويدل عليه ايضا انشاء الاحكام
والاعلام لجمع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها وصنعوا لها الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة وما حصل ذلك الا لتكون
الكتب المؤلفة فيه حجة للظن [illegible] ما ذكر من حال [illegible] ونقل انه بين من التابعين فلذلك يظهر من
جماعة حجية الظن وكفاية مثل هذه منهم في الاشارات وسبيله في المفاتيح وظاهر ان بحثنا بعض ما ذكرنا في التقليد الحكي
عن بعض الاجلة الادلة المنع من ذلك بل المعتبر هنا الظن في الجملة وظاهر الحكاية ان ما قام الدليل على اعتباره بالخصوص
فهو حجة عنده وما لم يقم دليل على ذلك ليس بحجة عنده وان الاصل عنده عدم حجية الظن فيها الا ما قام الدليل على حجيته
وحكى بعض ذلك ايضا عن بعض الفضلاء من معاصريه وظاهر الاشارات والمفاتيح والقوانين ان الاصل حجية كل الظنون
فيها فالمحصل من النظر في كلماتهم ان في المسئلة اقوالا منها اصالة الحجية في العلم وعدم حجية غير العلم ايضا لكن في الجملة
ما قام على حجيته بالخصوص ومنها حجية كل الظن لم يقم على المنع دليل ويظهر من بعض استشكالا لانه حجية غير العلم
ايضا من الاصول والامور الاعتبارية ويحتمل ان يكون الظن معتبرا في اعتبار هذه الامور لا انه بنفسه معتبر [illegible]
بها وليس بعيدا كما يحتمل ان يكون معتبرا ايضا في الاصول ويحتمل عدمه ايضا وكيف كان فالذي يقتضيه المقام ان العلم لا ريب في اعتباره
في اثباتها بل لا خلاف بل الاجماع متحقق عليه من اي شيء حصل من نظائره او من التبادر والتناهي وصحة السلب او
من تنصيص الواضع كما يتفق في الاعلام الشخصية او من احاد محفوف بالقرينة او من غيرها والدليل على ذلك ان حجية
العلم واعتباره هو الاصل وان غيره انما يثبت به فلو احتاج هو ايضا في الحجية الى غيره لدار او تسلسل بل اعتباره ضروري
لا يحتاج الى البحث ولا اشكال وليس المراد انه حجة كيف يمكن ان لا يكون حجة او عدم حجية بعض منه الا ترى انهم اختلفوا
في حجية علم العالم الشرعي في الجملة [illegible] اعتبار بعض علوم اهل الوسواس كما هو الحق
بل المراد ان حجيته هو الاصل ولا يحتاج الى الدليل بل الدليل يحتاج اليه ولا دار او تسلسل واما الظن فانما معتبر عند
اهل اللسان وكان الاعتماد عليه معهودا ومتعارفا بينهم وبين الناس في اثبات الموضوعات اللغوية فلا شبهة ولا ريب
في اعتباره وكفايته في اثباتها بخلاف ما لا يكون كذلك اما الاول فلانه الاصل لانه انما كان الاحكام الشرعية مبينة
بالكتاب والسنة وكان الناس محتاجين الى فهم معاني الالفاظ وكان لهم طريقة متعارفة في ذلك فحملهم مجبولة [illegible]
مستمرة على اعمال تلك الطريقة في اثباتها وفهمها ولو لم تكن معتبرة من الشارع وفي الردع لزم ردعهم والنكير عليهم وبيان
ما هو المعتبر عنده ويشير في هذا الباب فلما لم يصل الينا لاشكال ونفهم من اخبارهم ويجوز الاعتماد على الطريقة المقررة عندهم لكن
هل الوجه للاعتماد عليه تقرير لا اطلاع على الخلاف واما عدم فيشكل اتمامه لاستبعاد تفهيم العقلاء المؤاخذة مع كون الاصل

علم ما لا اعتبار له الا ان يقال المراد من الاصل المقتضي لعدم الاعتبار انه اذا كان هو حكم العقل بقبحه واستحقاق العقاب والذم عليه
فلا شك في انتفائه في هذا المقام اذ لو لم يدع حكمه بقبح المؤاخذة والذم فلا يمكن دعوى حكمه بقبح العمل عليها واستحقاق الذم اذ
العقل لا حكم له في شيء منها وان كان المراد اصالة عدم ترتب الاحكام وثبوتها فلا يلزم ان يكون اثبات الموضوعات اللغوية
بالطريقة المعهودة مثبتا للاحكام بل يجوز ان يكون موجبا لنفيها ويجوز ان لا يكون موجبا لشيء من الامرين وان كان عمومات
الكتاب والسنة الدالة على المنع من العمل بغير العلم وبالظن مطلقا حتى ما يجيء في الباب فقد عرفت ان المفهوم منها بحسب ما صرح به
فان من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وكذا قوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا لا نفهم عرفا عدم جواز الاعتماد في اثبات
الموضوعات اللغوية على الطريقة المعهودة قطعا لان ما ليس لك به علم مطلق وان كان نكرة في سياق النهي [illegible]
للعموم لغة بل لان نفي فرد ما يقتضي نفي جميع الافراد وكذا قوله ان الظن لا يغني [illegible] فلا ينصرف الى ما نحن فيه ولو سلم عمومها [illegible]
بالطريقة المتعارفة لا يعد اخذا بالظن ومتابعة لغير العلم بل اخذا بالعلم ومتابعة له والحاصل انه لا يفهم من الايات الكريمة المنع
من الاخذ بالطريقة المعهودة بين اهل اللسان في اثبات الموضوعات اللغوية قطعا بل يمكن ان يقال انا نقطع بعدم الفرق بين الحال
والعامر لانا نقطع بان بناء اهل اللسان قد كان على العمل بالطريقة المعهودة المتعارفة بينهم في اثبات الموضوعات اللغوية
لم ينكر ذلك عليهم في الشريعة ولم يجعل لهم فيها طريقة جديدة فكانت معتبرة في الشرع ايضا كيف ولو لم تكن معتبرة لنبه عليها الشارع الحكيم
وبناؤه ظاهر ولو قيل غاية ما يلزم من ذلك جواز [illegible] النطق بالجهالة وعدم حصول [illegible] قلنا لا نعرف قطعا
[illegible] من التامل في طريقة اهل الشرائع كان دعوى الاجماع على اعتبارها وان بناءهم كان على اعتبارها والعمل بها في مقام
اثباتها فكان اجماعا منهم عليه واما الثاني فلان الاصل عدم الاعتبار فلا دليل على الاعتبار بل لما كان المشار [illegible] عدم اعتباره
فلو كان معتبرا لزم الردع والبيان ولو كان لوصل الينا ولو احادا ولم يصل فليس **مسئلة** من جملة الطرق المعتبرة عند اهل
اللسان [illegible] اثبات [illegible] التنصيص للواضع بل هو من اقويها كما هو ظاهر لكن لا يتفق ذلك في امثال زماننا الا في الالفاظ
الشخصية ويمكن [illegible] انهم في بعض الاصطلاحات الخاصة ومن جملتها النقل عنه بالتواتر او الاحاد والاول فان كان [illegible]
انهم في غير الاعلام الشخصية على النحو المقرر في بابه من كون [illegible] بكثير [illegible]
في ذلك لكن يمكن [illegible] التسامع والتظافر وعدم النكير [illegible]
وبذلك يحصل العلم بكونه من المتواترات [illegible] الخلاف في بعض الالفاظ كلفظ [illegible]
[illegible] وعلى الاخير في اشتقاقه وكلفظ الايمان والكفر والصلوة والزكوة [illegible] تحقيق التواتر بالمعنى المذكور [illegible]
[illegible] الالفاظ فلان الخلاف [illegible] حقق في محله بل الخلاف [illegible]
فقد عرفت انه مما اتفق عليه العلماء كافة [illegible] في الاعصار والامصار كانوا يكتفون في فهم معاني الالفاظ
بالاحاد كنقلهم عن الاصمعي والخليل وسيبويه فانه مما وقع الاجماع عليه بل النقل [illegible] بل يمكن الاستدلال عليه بالعقل لانسداد
باب العلم [illegible] بقاء التكليف [illegible] الاحتياج في فهم الاحكام من الكتاب والسنة اليه فضلا عن كونه [illegible]

هو الاصل كما عرفت ثم ان مقتضى ما مر من الادلة هو حجية مع افادته الظن لا مطلقا لانها انما تفيد المتيقن من موردها الاجماع
والاتفاق والعقل والاصل وهل يكفي مطلق الظن ام لا بد من الظن المطلق لا يبعد الاول لكونه موجبا للظن [illegible]
من الخطاب وقد حقق في موضعه كما نبه ثم انه قد استشكل في اعتبار الاحاد من حيث ان الرواة لها مجهولون [illegible]
[illegible] فان اصل الكتب المصنفة في النحو واللغة كتاب سيبويه وكتاب العين اما الاول فقد حكى الكوفيون فيه [illegible]
[illegible] ومع كون [illegible] كتاب [illegible] واما الثاني فقد [illegible] من اهل اللغة على
القدح فيه ومن مطاعنه نقله عن الخليل ونسبه الى الليث بن نصر بن سيار [illegible]
الى الثاني فمنهم من نسبه الى الخليل الا انه قال انه احرق الكتاب واملى الليث من حفظه الى [illegible]
الاعظم وفي الحاشية ان الكتاب العين مع ما فيه من الخلط والخلل والفساد لا يجوز ان يحمل على اصغر ابناء الخليل فضلا
نفسه واورد ابن جني بابا في قدح [illegible] بعضهم في بعض وتكذيب بعضهم بعضا وبابا في الموضع [illegible] من العرب
الا ابن احمر الباهلي ويروى ان [illegible] الفاظ [illegible] ولا منشأ لها [illegible]
كلام العرب [illegible] وايضا الاصمعي كان مشهورا بانه كان يزيد في اللغة ما لم يكن منها فضلا عن كثرة التصحيف
والتحريف حتى اوقع جماعة بالتصنيف [illegible] ان جميع ما ذكر لا يمنع
من حصول الظن من خبرهم بعد [illegible] العادة على ان كل احد [illegible] بكتابه ونصنيفه [illegible] والاعتماد
عليه وهو يحصل بامور منها الصدق وما سمعه من الاطلاق على الاعتماد عليه والرجوع اليه والاعتناء به فاحيانا [illegible]
الكتب يفيد الظن خصوصا من كان من نحو لهم ومشهورا بينهم [illegible] بين الخاصة والعامة ولم [illegible]
يعتنى به الاعصار المتمادية المتطاولة كالجوهري والجزري والزمخشري والفيروزابادي والفيومي [illegible]
سيما مع ظهور اطلاعهم على جملة مما ذكر من القدح وما ذكرنا من مجرى العادة ولو كان مرجحا ذكر [illegible]
الاعتبار للزم عدم اعتبار الاخبار المروية في الاحكام فان اسباب الاختلال فيها اكثر واقوى ولو استشكل ايضا بان اكثر
ما يذكرونه نقل كان من اجتهادهم [illegible] باستنباطاتهم [illegible] احاد العرب [illegible]
ما ذكرنا كان موجبا للاشكال في اعتبار قولهم لان ما ذكرنا من الدليل [illegible] دعوى الاتفاق عليه بالخصوص [illegible]
[illegible] كلامهم مع عدم [illegible] عليهم [illegible] الاتفاق عليه لكن انما يعتبر [illegible] مع عدم ظهور الخطاء
واما منهم فلا لعدم افادته الظن [illegible] اشتراطه في اعتبار قولهم هذا [illegible] في اعتبار قولهم بين الكتب [illegible]
في اللغة حتى الكتب [illegible] مع حصول الظن وما ذكرنا [illegible] الكتب [illegible] في غير لغة
العرب [illegible] ما يذكر فيها من [illegible] افادة الظن بل [illegible] ومن ارباب العلوم [illegible] في كتابه
عند ذكر المعنى اللغوي [illegible] من المعنى الاصطلاحي او الشرعي او العرفي العام [illegible] كما يذكره الاصوليون في
اول كتابهم من ان الاصل في اللغة [illegible] لو حصل منه الظن به كان حجة ومعتبرا وكذا ما يذكره من [illegible]

في العين اهل [illegible] من لغة اهل البلد [illegible]

للحمل المذكور [illegible] على الحقيقة بوجه ولذا [illegible] معنى الحمل من ادلة [illegible] الحقيقة [illegible] المجاز بل [illegible]
معنى السلب [illegible] والحق ان ظاهر الحمل ان كان هو الاول لكن التتبع في كلامهم [illegible] الاعم [illegible]
من ذكرهم بعض المعاني التي [illegible] من العرف [illegible] الحمل ودعوى كونه من المعاني الحقيقية في الاصل [illegible] في العرف من
المعاني المجازية في غاية البعد [illegible] في كلماتهم كثير [illegible] ظهوره في كلامهم في الحقيقة [illegible] عدم الفرق بين
ما يذكرونه على الوجه المذكور وغيره [illegible] ما يذكرونه من الحقيقة والمجاز بل هو [illegible] الاكثرين [illegible]
[illegible] الاشتراك في الالفاظ بل كون اكثرها [illegible] على وجه الحمل [illegible]
المشاهد في العرف [illegible] ودعوى اختلاف العرف مع اللغة [illegible] **مسئلة** من الطرق
الاستقراء وهو التتبع في الجزئيات لاثبات حكم كلي [illegible] في الاوضاع النوعية والقواعد الكلية [illegible]
المركبات وما في الوضع من رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه ونحوها فانها انما تستنبط من تتبع [illegible]
الطريق الى معرفتها منحصر فيه في الغالب وعليه [illegible] الادب في معرفة ما [illegible] من القواعد العربية [illegible]
من الاوضاع الكلية وعليه استند الاصوليون ايضا في مسائل منها الحقيقة الشرعية ومسئلة الصحيح والاعم وغيرها [illegible]
منه الالحاق بالاعم الاغلب والحق ان النسبة بينهما عموم من وجه فانه قد يكون ثبوت الحكم في الغالب بالاستقراء والتتبع
في اكثر الجزئيات [illegible] الالحاق بالغالب [illegible] في الجزئيات [illegible] الغالب على [illegible] والنادر
على غيره [illegible] الغالب بالاستقراء والقاعدة الالحاق بالاعم الاغلب وقد يكون
اثبات الحكم في الغالب بغير الاستقراء [illegible] فيكون اجراء حكم الغالب في النادر [illegible] قاعدة الالحاق بالاعم
الاغلب دون الاستقراء لاعتبار التتبع والتصفح في مفهومه [illegible] في المقام بخلاف القاعدة المذكورة فانه
يعتبر فيها ذلك وقد يتصفح في جميع الجزئيات [illegible] كليا وهو من الاستقراء دون القاعدة وقد يعلم من تتبع حال جملة [illegible]
من الافراد مع العلم بعدم كونها اغلب الافراد بل [illegible] وهو من الاستقراء [illegible] في القاعدة
[illegible] من اشكال لاعتبار كون الملحق به اكثر الافراد في مفهومه [illegible] الاستقراء [illegible] من الالحاق
بالاعم الاغلب وان كان [illegible] بالاستقراء تتبع اكثر الجزئيات [illegible]
ينقسم الى التام والناقص فانه قد يتتبع جميع الجزئيات ويحكم كليا وقد يتتبع جملة منها ويحكم [illegible]
[illegible] حاله من التتبع والاول يفيد العلم والثاني يفيد الظن في الغالب بل قد يفيد العلم ايضا كما يذكرونه في الكتب
الفقهية وغيرها من دعوى اتفاق العلماء من الامة [illegible] على حكم مع عدم حصول التتبع بالنسبة الى
جميعهم قطعا ولو قيل ان القطع انما يحصل مع اعتبار [illegible] قلنا [illegible] بل قد يحصل مع مجرد التتبع
[illegible] الوجدانيات كثيرا ما حصول القطع من الاستقراء الناقص بحيث لا يعتريه الريب والشك وانكار بعضهم
لافادته العلم [illegible] للوجدان [illegible] افادته الظن مع كونه من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان

واطلاق اللفظ [illegible] مع حصول الظن منه سواء كان في لغة العرب او سائر اللغات وبالجملة [illegible] اللفظ وحقيقته
مجازه حجة مع حصول الظن سواء كان في لغة العرب او غيرها وسواء كان الوضع لغويا او عرفيا عاما او خاصا او شرعيا [illegible]
الحقيقة والمجاز سواء كان الناقل مؤمنا او [illegible] او عادلا او فاسقا [illegible] ما يذكره اهل اللغة ليس
من المعاني الحقيقية بل كثير مما يذكرونه من المعاني المجازية كما صرح به جماعة من المحققين [illegible] الكتب اللغوية [illegible]
بين الحقيقة والمجاز من غير تمييز [illegible] جميع المعاني التي استعمل فيها اللفظ ولا يلتزمون الفرق بين الحقيقة والمجاز [illegible]
السيد السند صاحب المدارك [illegible] اهل اللغة جميع المعاني التي استعمل فيها اللفظ سواء كانت حقيقية او مجازية [illegible] الرياض
كتاب الصلوة وهو لغة الدعاء وشرعا العبادة المخصوصة [illegible] جماعة من اهل اللغة [illegible]
اللغوية [illegible] الحقيقة [illegible] بل الظاهر العدم [illegible]
كون جميع ما يذكرونه من المعاني الحقيقية كيف ولو كان كذلك لزم اشتراك جميع الالفاظ [illegible]
[illegible] الغالب في الالفاظ العربية عدم الاشتراك ومن المعلوم عدم الفرق بين العرف واللغة [illegible]
بل يمكن ان [illegible] ان كلامهم لا يدل على كون جميع ما يذكرونه من المعاني الحقيقية [illegible] بل الظاهر من بعض كلامهم
كون بعضها من المجاز [illegible] الناظر [illegible] الظاهر ان الجميع ليس من المعاني الحقيقية [illegible]
[illegible] كثيرا ما يحصل الخلط بين الحقائق والمجازات في كلامهم [illegible] ذكر المعنى الواحد [illegible]
الظاهر كونه معنى حقيقيا [illegible] ذكره المعنى المجازي [illegible] للفظ معنى حقيقي [illegible]
المجازي [illegible] تقديم المعنى المجازي على المعنى الحقيقي [illegible]
[illegible] تقديم الحقيقة [illegible] الاصل والمجاز هو الفرع [illegible] ومن بعض المحققين
[illegible] عنوان [illegible] هو المعنى الحقيقي [illegible] تقديم المجاز [illegible]
ولا يخلو عن نوع [illegible] المذكورين [illegible] عدم ظهور الحقيقة [illegible] المتقدم [illegible]
[illegible] كون اللفظ حقيقة فيه [illegible] على كذا [illegible]
من المعاني المجازية [illegible] اللفظ على [illegible] الاستعمال [illegible] المجاز دون الحقيقة [illegible] استعمال الالفاظ في الحقائق [illegible]
[illegible] الاول [illegible] والثاني هو [illegible]
[illegible] الاول [illegible] المصداق [illegible]
[illegible] الحقيقة [illegible] الثاني ان ظاهر الحمل [illegible] على وجه الحقيقة [illegible]
[illegible] المراد من الموضوع هو معناه الحقيقي دون المجازي [illegible] لو كان المقام مقام بيان حقيقة
اللفظ [illegible] الحقيقة [illegible] المذكور [illegible] شرح اللفظ وبيان معناه [illegible]
[illegible] المقام [illegible] ما يذكر في الكتب اللغوية اعم من الحقيقة فلا [illegible]

لان حصول الظن بالحاق النادر بالغالب من الجبلّيات المركوزة في الطباع واما حجية الظن الحاصل منه فهي ايضا مما لا ينبغي الريب
فيه بل عليه مدار اساس اللغات ولولاه لم يتم اكثرها اليها مع اعتباره عند اهل اللسان وعدم بلوغ المنع منه في الشرع بل ما
ذكرناه من العموم لا يتوهم دخوله في القياس فانه الحاق جزئي باخر لوجود جامع وفي المقام ليس كذلك وقد في العرف بين
اثبات الحكم للنصوع في اكثر الجزئيات او جملة معتد بها منها وبين اثباته في محل الثبوت في اخر بوجود العلة فيهما والثاني
هو القياس دون الاول وحاصله انا على حال لا الحاق بالاعم الاغلب وانه حجة لو افاد الظن لدخوله في عموم ما اثبتنا
حجيته وانه لا يلزم منه وجود ما يخالف الغالب وان كان الغالب فيه وللحيوان وجدان الغالب على صغره والشك في الباقي
فليلحق المشكوك بالغالب واما الترديد بالقرائن فهو طريق قطعي لا يتكلم لكن مرجعه على التحقيق الى الاستعمال انها
اذا القرائن المنضمة في الاغلب للمراد لا للوضع وقد رجحال الاستعمال سابقا وقد تكون القرينة للوضع والتحير بفعيل
العلم او الظن به ولا ريب في حجيته واعتباره مسئلة من الطرق التبادر وهو فهم المعنى من اللفظ مجردا عن القرينة
او مع قطع النظر عنها ومن دون ملاحظتها والتفات اليها شهرة كانت او غيرها وما ذلك من طرق الوضع وعلامة
واما انه سواء كان المستدل به جاهلا بتلك اللغة ويعرف ذلك من محاورات اهلها حيث يرى انهم يفهمون ذلك المعنى
من اللفظ كلك او عارفا وهو من اهلها ولكن اذا رجع الى وجدانه يرى ان ذلك اللفظ يفهم منه المعنى من دون
قرينة والمعنى المفهوم من اللفظ ان كان تمام معناه كان فهمه كذلك امارة لوضعه له وان كان جزءا كان فهمه كذلك
امارة لوضعه بشيء وتركيب منه وان كان لازما معناه كان فهمه كذلك امارة لوضعه لما تبايني ففهم المعنى امارة الوضع
على النحو الذي يكون فهمه عليه فان كان تمام المعنى المفهوم منه كان تمام الموضوع له وان كان بعضه كان بعضا من الموضوع
له وان كان لازما للمعنى المفهوم من اللفظ كان لازما لما وضع له اليهم في ذلك ظاهر بعد بطلان بنا ثبت الالفاظ
واما كونها بالوضع فان العلة في فهم المعنى منحصرة في الوضع ففهمه منه من خواصه وعلاماته فيكون دليلا عليه
وما ذكرنا من التقرير في التبادر وتعميمه بالنسبة الى الاقسام الثلاثة يكشف لك عدم في مواضع منها ما ذكروه في بحث الامر
من دعوى تبادر الوجوب للقول بكون الصيغة حقيقة فيه مع ان الوجوب ليس تمام ما وضعت له بل من لوازمه ومنها
ما ذكروه في بحث المفاهيم من تبادر المفهوم من تعليق الحكم على الشرط او الغاية او غيرها مع ان المفهوم معنى التزامي
تضمني وليس من المطابقة في شيء وكذا في بحث النهي وبحث العام وغيرهما واورد عليه بوجوه منها الدور فان فهم المعنى
من اللفظ موقوف على العلم بالوضع والعلم به موقوف على فهم المعنى منه وهو دور وفيه ان ما يتوقف على الفهم غير ما يتوقف
عليه الفهم فان المستدل بالتبادر لاثبات الوضع ان كان جاهلا باللغة ويرجع الى العارفين بها كما هو الا اهل الخبرة
المعنى من اللفظ المجرد عن القرينة فعلم الجاهل بالوضع وان كان يتوقف على فهم العالم المعنى من اللفظ لكن فهم المعنى
منه لا يتوقف على علم الجاهل بالوضع بل على علم نفسه وعلمه به لا يتوقف على فهمه بل هو حاصل من غيره فلا دور وان كان من
العارفين بها لكن باعتبار بعض الشبهات اشتبه عليه الامر في الوضع فيرجع الى وجدانه فيرى انه يفهم المعنى من

فهي

من نفس اللفظ بدون القرينة فهو وان كان علمه الحالي موقوفا على الفهم لكن فهمه لا يتوقف على العلم الحالي بل على الملكة وهي لا تتوقف
على الفهم ومثل ذلك غير عزيز بل كثيرا ما يكون الشخص بملكة الفعل وباعتبار بعد العهد يشك فيرجع الى وجدانه فيرى انه يفعل فلا دور
الى حدانيه واما الجواب بان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع بل يحصل مع الغفلة من ان كل اكثر الالفاظ بالوضع او بالشك
كما يحصل مع الظن بكون الدلالة ذاتية او العلم به او الشك في كونه مستندا الى الوضع او غيره على ان اشتهار المعنى يكفي
للفهم ولا يتوقف على العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالتعيين او التعيّن فهو مما لا افهم له وجه صحة فان الفهم لو لم يتوقف
على العلم بالوضع لزم ان يفهم كل احد حتى الطفل المحض من كل لفظ وان يفهم كل احد جميع اللغات ولا يحتاج الى تعلمها واللوازم كلها
بطلان بل بطلانها ضروري وحصول الفهم مع الغفلة عن كون الدلالة بالوضع او بالذات او مع الشك فيها ومع الظن
بالذات ومع العلم به لا ينافي توقفه على العلم بالوضع لانها انما تنافي العلم الحالي دون الملكة فان حصول الملكة انما يحصل
له الغفلة عنها فينشأ فيها بل ربما يعتقد خلافها او شيئا ما يضادها او ينافيها وما ذكره من ان الاشتهار يكفي للفهم لا يتوقف
على العلم بالاشتهار فضلا عن العلم الحالي فمن غريب الكلام لاستلزامه فهم كل واحد من ذوي العقول جميع معاني الالفاظ
المشهورة من اي لغة كانت وبطلانه ضروري لوجود سبب الفهم وهو اشتهار المعنى وان لم يحصل العلم بالاشتهار
ان كان المراد ان اشتهار المعنى يكفي للفهم بالاضافة الى من كان مشتهرا بينهم ولا يتوقف على علمهم بالاشتهار فتعين ان
شهرة المعنى بين جماعة مع عدم علمهم بالاشتهار معناه علمهم بكون معنى اللفظ ذلك ولكن لا يعلمون علم الكل او الاكثر
فيكون فهمهم المعنى من اللفظ باعتبار علمهم بالوضع اذ العلم بكون معنى اللفظ ذلك هو العلم بالوضع كما لا يخفى ومنها
بطلان قول من فصل بين ما اذا كان الفهم قبل العلم والاشتهار فيما اذا كان الوضع تعيينيا كما في اوائل الاستعمال
ففهم المعنى موقوف على العلم بالوضع ولا ينفي بكونه امارة اصلا لعدم تحقق التبادر حتى يتوقف وبين ما لو كان
الفهم بعدها فلا يتوقف فهم المعنى على العلم بالوضع بل يكفي تحقق العلم والاشتهار مع ان فيه ايضا انه مع تحقق
التبادر قبل العلم والاشتهار ليس في محله لما عرفت للوجدان فانا نجد في الاعلام تبادر معناه عند من علم بالوضع او
لم يشتهر ومنها ان المفهوم من اللفظ المشترك عند الاطلاق احد المعاني دون الجميع مع كونه حقيقة في كل واحد دون
الاحد وفيه ان ما يفهم من المشترك هو احد المعاني المعين في نفس الامر وعند المتكلم وان كان مبهما عند المخاطب والسامع
واللفظ حقيقة فيه ايضا فانها ليس اللفظ حقيقة في الجميع وان كان من الحقيقة لكن لا نضر عدم تبادرها فان اللازم في
الامارة الاطراد دون الانعكاس مع ان فهم المعين في نفس الامر المتردد بين الجميع عند السامع امارة الوضع لكل واحد
اذ لو لم يكن موضوعا لكل لم يكن المعين مترددا بينها وعدم فهم الجميع لما فانه لكل واحد من الاوضاع فلازم وضع اللفظ
للمعاني المتعددة هو فهم واحد منها معين في نفس الامر مردد عند السامع بين الجميع فلا يلزم النقض بالمشترك واجيب ايضا
بان في المشترك يفهم جميع المعاني عند الاطلاق وتجرده عن القرينة يعني انه يخطر بالبال عند سماع اللفظ جميع المعاني وان لم
الترديد في المراد والتبادر هو خطور المعنى بالبال عند سماع اللفظ لا التصديق بانه مراد وهو حاصل بالقياس وفيه ان
التبادر لو كان هو مجرد الخطور بالبال لا ينتقض طرده لثبوته في العقلية والطبيعية فان الخطور حاصل مع انتفاء الوضع فيها

فان الدلالة المسموع من وراء الجدار يخطر منه بالبال وجود اللافظ مع انه ليس موضوعا له وكذا يخطر بالبال وجع الصدر عند
سماع لفظ اح اح مع انتفاء الوضع فالذي هو من خواص الوضع هو حصول التصديق بارادة المعنى من اللفظ عند عدم
وذلك غير حاصل بالنسبة الى جميع المعاني في المشترك فالدفع منحصر بما ذكرناه ومنها النقض بالمجاز المشهور فان المعنى يفهم بلا
القرينة مع عدم وضعه له وجوابه يظهر بما مر من ان الفهم فيه بواسطة الشهرة وهي من القرائن العامة ولو كان فهم المعنى من دون ملاحظة
خرج من المجاز ودخل في الحقيقة العرفية لانقض ولا يخفى ان ذلك انما يتم على ما اخترناه من كون المراد من الفهم هو التصديق لا
مجرد الخطور فان الثاني لا يتوقف على ملاحظة الشهرة والالتفات اليها والا لزم الدور بل يحصل من نفس اللفظ فهو شاهد صدق على
لزوم جعل الفهم المذكور في تفسير التبادر هو التصديق لا مجرد الخطور واما الاول فيتوقف عليها والا لم يكن مجازا واجيب ايضا بان المجاز
المشهور لا يحصل فهم المعنى المجازي من مجرد اللفظ على المشهور من تحقق التوقف معه التوقف عن الترجيح وكذا على قول من يرجح المعنى الحقيقي
ويحصل على قول من يرجح المعنى المجازي وهو بالحال قليل ضعيف ولا نقض وفيه انه الحق ان المجاز المشهور ليس مجازا ولا يكون راجحا
ثم يتساوى مع الحقيقة بالنظر الى الشهرة [illegible] يترجح عليها لقوة الشهرة ولكن لا يصل الى حد الحقيقة لا حاصل للاحتمالات
والالتفات اليها في الاولين وان كان لا يحصل الفهم لكن في الثالثة هو حاصل بملاحظة الشهرة ولذا قلنا في دفع النقض بان الفهم
ليس من نفس اللفظ فلا تكون من التبادر في شيء ولو جعلنا التبادر مجرد الخطور فعلى جميع الاقوال هو حاصل من نفس اللفظ
ويحصل الانتقاض ولا مدفع له ومنها النقض بالتبادر الاطلاقي فان المطلقات المختلفة افرادها من حيث الشيوع والندرة
يفهم منها عند الاطلاق والفرد الشائع مع عدم كون اللفظ موضوعا له فينتقض به التبادر والجواب بانها صارت حقائق
في الافراد الشائعة عرفا فلا نقض ويجعل التبادر فيها في غاية الفساد فانه خلاف المقطوع به فان حقيقة بالكلام من باب
النقل وهو باطل للتحقيق ومخالف التبادر وعدم صحة سلبها عنه واما من باب الاشتراك وهو باطل لانه بالقطع بعدمه وكذا الجواب
بان فهمه للقرينة وهي الشهرة او العهدية لعدم ملاحظة الشهرة والعهدية عند فهم الافراد الشائعة وكذا الجواب بان انصراف
المطلقات اليها من باب تبين الاداة لا من باب ظهورها منها فانه لا شك في فهمها منها عند الاطلاق وظهورها منها ولما
تلك الافراد وان كانت متبادرة منها ولكن ذلك التبادر من اللفظ وناشئا من غير الوضع لكنه تبادر الغالب في
التبادر بكونه من الوضع فلا نقض ويجوزه في الافراد الشائعة بعد كون الغالب خلافه فقلنا الغلبة ممنوعة بل الغالب عكسه
فان الغالب في الالفاظ هو الاشتراك المعنوي والغالب فيه اختلاف الافراد بالشيوع والندرة وتبادر الافراد
الشائعة عند الاطلاق فالغالب في التبادر هو الاطلاقي دون الوضعي فالنقض وارد والحق في الجواب ان يقال ان فهم الافراد
الشائعة وظهورها من اللفظ باعتبار ان الذهن من تصور الكلي يصور الافراد الشائعة فاحضار الفرد الشائع
للكلي واستعمال اللفظ فيه استعمال في الكلي باعتبار انه الكلي في الذهن ويتعرف باجزائه المتحد بها محصورة في
الذهن بالصور التي ادركها الحواس فاذا كان الشائع صورة من الصور كان حضور المعنى في الذهن غالبا في
الصورة بانس الذهن بها في احضاره وكلما استعمل اللفظ في الفرد الشائع كان استعمالا فيه استعمالا في الكلي وان كان
منه الفرد الشائع فتبادر الفرد الشائع في الحقيقة تبادر للهيئة الكلية وناشئ من الوضع وليس تبادر الفرد بالوضع له حتى

لو اريد

يحصل الانتقاض ولذا لو تبدل الشيوع وصار غيرها هو الشائع شائعا وما هو الشائع نادرا كان حضور المعنى بصورة
ما صار شائعا لا بصورة ما كان شائعا والحاصل ان تبادر الفرد الشائع تبادر للموضوع له الاصلي لا لغيره واستعمال اللفظ
في الموضوع له لا في غيره ولا نقض وممنها النقض بفهم الجزء او اللازم فانه يفهمان من اللفظ لا من القرينة مع ان اللفظ ليس موضوعا
لشيء منها وبعضهم ظهر مما ذكرنا في تقرير التبادر والجواب بان فهمهما ليس من اللفظ بلا واسطة بل بتوسط الموضوع له فالمتبادر
هو فهم المعنى من نفس اللفظ بدون الواسطة وهو ان كان يتم في اللازم لكنه لا يتم في الجزء فان فهمه بدون توسط الكل
لان فهمهما في رتبة واحدة بل فهم الجزء عين فهم الكل ولا يختلفان الا بالاعتبار كما ثبت في محله وان كان متقدما في الرتبة
على الكل لتوقفه على الجزء الا ان دلالة اللفظ عليهما بعد دلالته على الكل ولا منافاة بين الامرين الاتوى ان وجود الجزء
في الخارج تابع لوجود الكل انما تعلق الايجاد بالكل ومع ذلك فهو متقدم عليه في الرتبة وكذا الكلام في فهم الجزء بالنسبة الى
فهم الكل والحاصل ان التبادر هو فهم المعنى بالاستقلال لا بالتبع وفهم الجزء تبعي وان كان معا لفهم الكل فانه بنسبة الى الكل
وبالذات وللجزء ثانيا وبالعرض فلا انتقاض ثم ان المفهوم من عدم التبادر امارة للمجاز وبعضهم جعلها امارة اخرى وتحقيق
الاولى ان اللفظ قبل الاشتهار فان المعنى لا يتبادر منه مع انه ليس بمجاز ولا امارة بل من اطرادها وجودا فلم يلزم انعكاسها
عدما لما فانه لا يلزم المجاز بغير يتخلف عنه عليه الامر بل لا يحصل مجاز ولا تبادر بغيره ولا ضير واختار بعض في القوانين ولا شك
وسبقها بعض احر واستقر المشهور بعضهم منافيا وجعل امارة المجاز بعدم التبادر منها ان التبادر لا ينتم مساو الوضع وقد يتخلف
احدهما عن الاخر فانه حصول الوضع عند اهل اللسان فان من يفهم للموضوع له مع التعري عن جميع القرائن فان الوضع
مع العلم به علة للاشتغال المذكور والتي المعلول دال على انتفاء علته وبهذا اندفع ما ذكر من التخلف في اللفظ قبل الاشتهار
فانه ان كان المراد ان اللفظ قبل الاشتهار لا يتبادر منه المعنى بالنسبة الى العالم بالوضع فساده واضح فان العالم بالوضع
اذا سمع اللفظ فهم منه المعنى من دون قرينة ولا يمكن تخلف الفهم مع العلم بالوضع وان كان المراد عدم حصول الفهم بدون
العلم بالوضع فهو مسلم لكنه غير مضر لان امارة المجاز عدم التبادر عند العالم بالوضع وان كان المراد ان الاشتهار سبب
الفهم وانه يحصل العلم بالاشتهار فيمنعه لا يحصل الفهم مع حصول الوضع والاستعمال فهو مبني على منع توقف فهم المعنى
على العلم بالوضع وكما تبين وكفى الاشتهار وان لم يحصل العلم به وقد عرفت بيان فساده وان الحق توقف الفهم على العلم
بالوضع وعدم كفاية الاشتهار ما لم يحصل العلم به واما الايراد بتخلفه في المشترك فان كل واحد من المعاني وضع له اللفظ
ويكون حقيقة فيه مع عدم تبادره فكيف يكون ذلك امارة المجاز فجوابه يظهر مما ذكرنا في دفع النقض بالمشترك
في التبادر وجوابه فان الموجود في المشترك هو التبادر لا عدمه فان اللازم للاوضاع المتعددة تبادر احد المعاني
المعين في الواقع عند المتكلم غير المعين عند المخاطب وهو موجود في المشترك ولازم المجاز عدم تبادر المعنى ولو على وجه
الاحتمال المساوي وهو غير موجود في المشترك فالعدول عن عدم التبادر الى تبادر الغير الصحيح المذكور
لا وجه له والحق ان مثبتا منها ليس امارة للمجاز لوجوده في غيره فان اللفظ المشترك اذا اشتهر بعض معانيه

دون بعض بحيث يفهم من اللفظ عند الاطلاق المعنى المشهور دون غيره بل لا يخطر غيره بالبال كما في بعض الاعلام المشتركة بل في غير الاعلام ايضا يصدق على غير المشهور انه لا يتبادر بل يصدق ايضا ان غيره يتبادر مع كون اللفظ حقيقة في ذلك الغير ايضا الا ترى ان لفظ العين يتبادر منه الباصرة او هي مع بعض اخر من معانيه ولا يتبادر الجميع بل لا يخطر بالبال مع كونه حقيقة فيها فيجوز تبادر الغير او عدم تبادر المعنى من خصائص المجاز وعلاماته لا انما ساواها لا قلنا حمل نحو في مقام امارات لتحققها اسندوا ما ساوى الامارات مثل الدوران وغيره سقط جوابه جار في التبادر ايضا عدم للاتحاد *سقط*

من الطرق صحة السلب المجاز وعدمها للحقيقة والمراد سلب المعنى الموضوع له عن المعنى المبحوث عنه وقضية سلبه يكشف عن مغايرتها فيكون من المعاني المجازية وعدم صحة سلبه يكشف عن اتحادهما فيكون من المعاني الحقيقية والاتحاد والمغايرة في المفهوم من الامارات فلا يكون تعدد المفهوم بان يكون الحمل ذاتيا فلا اشكال في استفادة كون اللفظ مجازا في المعنى المبحوث عنه من صحة السلب وكونه حقيقة فيه من عدم صحة السلب وقد يكون في الوجود دون المفهوم بان يكون الحمل شائعا فلا يستفاد من عدم صحة السلب الا كون المعنى المبحوث عنه فردا من الموضوع له فيصدق عليه وان استعمل فيه يمكن ان يكون على وجه الحقيقة ويستفاد من صحة السلب حينئذ عدم صدقه عليه وعدم كونه من افراده وعدم تصادقهما مغايرته له بحسب المفهوم ايضا اذ مثل فانه لا يصح ان يقال في العرف الانسان ليس بانسان وظاهران سلب الاتحاد في الوجود لا يمكن مع عدم الاتحاد في المفهوم لاستلزام الاتحاد في المفهوم الاتحاد في الوجود فصحة السلب امارة المجاز على الاطلاق وعدمها امارة الحقيقة في الجملة فان يعلم ان عدم الصحة باعتبار الحمل الثاني يفيد ان المبحوث عنه مما وضع له اللفظ وان علم انه باعتبار الحمل الشائع في يفيد انه مما يصح استعمال اللفظ فيه على وجه الحقيقة اما باعتبار انه مما وضع له اللفظ واما باعتبار انه فرد من افراد الموضوع له فيجوز استعماله فيه على وجه الحقيقة من باب استعمال الكلي في الفرد فالمراد من السلب ما كان على وجه الحقيقة وفي نفس الامر لا ما كان على وجه المجاز من باب السلب الليس بانسان ويكفي في ذلك الظهور فانه الظاهر من السلب ما لم يثبت الا بهوى صحة السلب فاذا حكم بالمجازية مع كونه من باب السلب للبليد ليس بانسان وليس على وجه الحقيقة فلا بد من التامل للا يشتبه الامر حالة الا ما قيل ان كالنبادر ويرد عليها الجاهل بالرجوع الى العالم اما بان يحصل في السلب على اللفظ الذي يريد تعيين معناه ويحصل المعنى المبحوث عنه موضوعا ويلقي هذه القضية الى العالم فان حكم بالصحة علم انه مجاز والا فحقيقة في الجملة ويراد من اللفظ معناه الموضوع له المعلوم اجمالا والا ما ناه سلب معنى العالم وحكم بالصحة او عدمها وقد يتبعها العالم الثالث فيما وضع له باعتباره حتى عارف بالوضع الى وجدانه ويتحمل السلب كما عرفت فان كان صحيحا امتنع معرفة المجازية وان لم يكن صحيحا عرف الحقيقة واورد عليه بوجوه منها ان الحكم بعدم صحة سلبها ان فرض اللفظ صورة صحة سلب اللفظ عن المعاني باسرها ومعنى فان كان الموضوع في القضية المفروضة نفس ذلك المعنى لم يتصور حمل المعنى المشهور حتى يتصور الايجاب والسلب للزوم اتحاد الموضوع والمحمول وان كان غيره لم ينفع عدم صحة السلب يكون ذلك حقيقيا اذ المفروض مغايرته لما وضع اللفظ ازائه وعدم الاتحاد في المصداق لا يقتضي بكون اللفظ حقيقة

فيه الا ترى ان استعمال الكلي بخصوص الفرد مجاز مع انه لا يصح سلبه عنه وكذا لا يصح سلب شيء من المفاهيم العامة في المصداق عن بعض اخر كالانسان والضاحك والناطق والحيوان والجسم والجوهر مع ان شيئا من تلك الالفاظ لم يوضع بازاء المفهوم الذي وضع له الاخر ولا حقيقة فيه اذا اريد منه عند الاطلاق خصوص ذلك منه يظهر جوابه بما ذكرنا من قولنا بالتعدد ومنها لزوم الدور فان الحكم بعدم صحة السلب موقوف على العلم بما وضع له اذ المراد سلبه لا سلب المعاني لعدم افادة عدم صحة سلبها كون المبحوث عنه من المعاني الحقيقية وهو ظاهر والمفروض توقف العلم به على العلم بعدم صحة السلب لجعله امارة عليه وهو دور مصرح وكذا الحكم بصحة السلب موقوف على العلم بما وضع له وعدمه على كون المبحوث عنه لتوقف صحته على الثاني والحكم بها عليهما لان المراد بصحة سلب ما وضع له لا مطلق المعنى والعلم بها موقوف على الحكم بصحة السلب وهو ايضا دور مصرح وبعضهم جعل الدور في عدم صحة السلب مضمرا بواسطة وفي صحة السلب مضمرا بواسطتين وبيانه في الثاني ان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بمعرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازي لاحتمال الاشتراك اذ لا يصح سلب بعض المعاني المشتركة وهو موقوف على معرفة كونه مجازا وهو دور ظاهر وفي الاول ان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على علم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية عنه موقوف على علم معنى حقيقي للانسان يصح سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد وبيانه في صحة السلب على التقريب المذكور ليس الا واسطة واحدة فان معرفة المجازية موقوفة على معرفة صحة سلب جميع المعاني الحقيقية على الوجه لصحتها ليلا عليها او معرفة صحة سلبها متوقفة على معرفة ان المستعمل فيه ليس منها وصار جميعا دورا بينهما معرفة المجازية او مضمرا بينهما فان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والمفروض استعماله في المبحوث عنه وانما كان خارجا عن المعاني الحقيقية ومغايرا لها كان من المجازية فان معرفة المجازية يحصل بمعرفة الاستعمال وكون المستعمل فيه مغايرا لما وضع له وخارجا عنها والمقصود من صحة الامارات معرفة المغايرة المذكورة فلا بد من معرفة انه ليس منها على معرفة كونه مجازا حتى يلزم تعدد الواسطة ولو سلم انه ليس منها فلا يكون الا مضمرا بواسطتين اذ مع انتفاء الواسطة لا دور بل توقف الشيء على نفسه ومع تحقق الواسطة يتحقق الدور فان كانت واحدة كان الدور مضمرا وان كانت اثنتين كان مضمرا بواسطة وان كانت ثلثا كان الاضمار بواسطتين وهكذا فلا يكون الدور في صحة السلب مضمرا الا بواسطة لا بواسطتين وكذلك في عدم صحة السلب فان معرفة كون اللفظ حقيقة في المبحوث عنه لا تتوقف على معرفة عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية بل يكفي عدم صحة سلب بعضها اذ المراد معرفة الحقيقة في الجملة لا مطلقا بخلاف المجاز فان المراد معرفة المجازية على الاطلاق وتوقفها على القرينة والمقصود من معرفة كونه حقيقة حمل اللفظ عليه عند الاطلاق ولو اجمالا وذلك يحصل بمعرفة كونه حقيقة في الجملة وكما يكفي في عدم صحة السلب في الجملة سلب بعض المعاني الحقيقية كذا يكفي في صحة السلب صحة سلب البعض بل لا بد من صحة

سلب الجميع ولو سلم توقفها على معرفة عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية فلا تتوقف معرفة ذلك على معرفة عدم كونه حقيقة للفظ بجميع سلبه بل هو عين معرفة ذلك فان عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية سالبة كلية وكان المراد عدم صحة سلب كل منها وهو عين عدم معنى حقيقي له يصح سلبه والجواب عن الدور بعضهم بما ذكرناه في التبادر وبما في بيانه هنا فان المعرفة التي تتوقف على صحة الامارة غير المعرفة التي تتوقف عليها الامارة اما بان الموقوف عليه معرفة العالم والموقوف معرفة الجاهل او بان الاول هو المفصل والثاني هو الاجمال وقد مر التفصيل واما الجواب بمنع توقف معرفة صحة السلب او عدمها على معرفة الوضع والعلم به بل يجتمع مع الغفلة عن الوضع ومن كون الذكر عندهم مبنيا على ان الشهوة والعقل من شأنه العقلي لا يلزم الوضع للتشخص من دون شعور به والتفات اليه فانا لا نصح ان يقال في العرف للبليد انسان وله يصح سلبه بكون اطلاقه عليه على وجه الحقيقة كما انا لا نصح ان يقال ليس بحمار يكون اطلاق الحمار عليه مجازا فقد عرفت فساده بما وضح وكذا الجواب بان المراد في النفي والاثبات على المعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر لا بخصوص الحقيقي حتى يلزم الدور فان المعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر هو بعينه المعنى الموضوع له ومعرفة صحة السلب وعدمها تتوقف على معرفة المعنى الحقيقي هو معرفة المعنى الملحوظ في نفس الامر وكذا العكس فلا يندفع الدور به وكذا الجواب بان هذا انما الطلق اللفظ على معنى قد بين انه حقيقة فيه ام مجاز اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي وعلم انه المراد امكن ان يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم انه مجاز ولا يجري هذا الجواب في عدم صحة السلب اذ لا يعرف من عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد كونه حقيقة فيه من وقع عدم صحة سلب الكلي من فرده مع ان استعماله فيه مجاز واستظهر بعض مشايخنا ان مراد المجيب انا اذا اطلق اللفظ على مصداق كما اذا استعمل الحمار في البليد وشككنا في كونه مصداقا لمعناه الحقيقي او المجازي مع العلم بهما فلم يعلم المستعمل فيه في المقام من جهة الشك المذكور فانه وان كان فردا للحيوان الناهق كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي اذا اطلق على فرد منه كما مر من جهة الخصوص وان لم يكن فردا منه من مصاديق معناه المجازي اعني الحيوان القليل الادراك ويكون اللفظ اذن مستعملا فيه فيعرف انه يصح سلب معناه الحقيقي عنه فرادا المعنى المجازي وانه اللفظ مستعمل في معناه المجازي وقيل ما نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد كالصحيح عند فانه اذا اطلق اللفظ على مصداق معين في ان يتحقق هناك مورد معلوم الاستعمال ثم انه مع الجهل بالمراد مطلقا كيف يتعقل سلب المعنى الحقيقي عن المجهول المطلق ويثبت بذلك كون المستعمل فيه مجازا قال والحاصل ان ما ذكره انما يتم لو كان الظهور من الكلام المذكور ثم ما ذكره ثانيا من عدم جريان ذلك في عدم صحة السلب معللا بما ذكره في غاية الظهور ايضا فيما قلناه ونظير ما ذكروا من الجواب الاخيرة الامارات التي ذكرها القوم سلبه منها ان العلامة المذكورة انما تلاحظ في مقام الشك في الموضوع له والجهل بكون اللفظ حقيقة في المستعمل فيه او مجازا مع العلم بكون اللفظ حقيقة في معنى مجازا في اخر فلا حاجة الى العلامة اذ مع امكان الحمل على الحقيقة بتعين الحمل عليها نظرا الى اصالة الحمل على الحقيقة وبعد تعين الحمل على المجاز ويكون امتناع الحمل على الحقيقة قرينة

على ذلك فليس ذلك من العلامة في شيء ومنها انه لو صح ذلك لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى الحقيقي علامة المجاز وصحة سلب المعنى المجازي علامة للحقيقة وعدم صحة السلب بالعكس وهم لا يقولون به ومنها ان استعمال الكلي في الفرد ليس مجازا مطلقا وانما يكون مجازا اذا استعمل فيه بخصوصه ومع ارادة الخصوصية فيه فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي عنه بهذا الاعتبار وان لم يصح سلبه عنه لا باعتبار الاول اما وجه اندفاع الاول فظاهر واما وجه اندفاع الثاني فهو انهم انما اعتبروا صحة السلب وعدمها بالنسبة الى المعنى الحقيقي لتعينه وغيره واما المعنى المجازي فلما لم يكن متعينا مضبوطا بل كان دائرا مدار حصول العلاقة لم تفد صحة سلبه ما عرفه من المعاني المجازية كونه مصداقا لمعناه الحقيقي لاحتمال كونه منه لمعنى مجازي اخر غيرهما كما ان عدم صحة سلبه عنه لا يفيد كونه من المعنى المجازي لامكان ان يكون معناه المجازي كلاما من الحقيقي واما وجه اندفاع الثالث فلان ما اوجه المذكور انما يفيد بجزء مصداق معناه المجازي عن الحقيقي من دون افادة لمعرفة نفس الموضوع له وغيره فيتعقل فيه ذلك كون المستعمل فيه مجازا انما علم انه داخل تلك المصاديق في معناه المجازي ويعرف به كون اللفظ مجازا في الاستعمال المفروض واما اذا علم بعدم صحة سلبه عنه انه داخل في معناه الحقيقي لم يتوقف كون اللفظ هناك حقيقة او مجازا لاحتمال استعمال اللفظ فيه بخصوصه فيكون استعمال اللفظ مجازا اقول ما ذكره وان كان دقيقا لكن الظاهر ان مراد المجيب ليس كما ذكره بل مراده ان المستعمل فيه اذا كان مجهولا وكان المعنى الحقيقي والمجازي معلومين امكن استعلام المراد وتعيينه بهذه العلامة بان يعلم من صحة السلب ان المراد المعنى المجازي ولا يعرف من عدم صحة السلب كون المراد المعنى الحقيقي لجواز كون المراد فردا من افراده ويكون مجازا ومع ذلك لم يصح السلب لعدم صحة سلب الكلي عن فرده فعلى هذا يرد عليه جملة من الايرادات وكيف كان يرد عليه على التقريرين ان الدور لا يندفع بذلك بل هو باق على حاله فان معرفة صحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد موقوفة على معرفة مغايرته ومباينته له والمغايرة انما تحصل بتلك المعرفة بصحة السلب فيلزم الدور وكذا معرفة عدم صحة السلب موقوفة على معرفة كون المورد من افراد المعنى الحقيقي او عينه والمفروض انه لا يعرف ذلك الا بعدم صحة السلب فيلزم الدور وكذا لا يندفع بما وجه ذكره القوم مثل ان المراد بصحة سلب المعنى عن معناه هو صحة سلب المعنى الحقيقي ومعناه انما يحتمل فيه من له ان يعلم اللفظ حقيقة في ... وثالثة يحول المبحوث عنه معناه عن حينئذ في كون ذلك مصداقا لما علم كونه موضوعا له فيحصل بتلك صحة السلب وعدمها وهذا لا يتمشى في الاخلاف ما الطريقين فان معرفة كونه فردا للموضوع له موقوفة على معرفة عدم صحة السلب فلا يعرف منه عدمها الا بمعرفة كونه فردا له ويرد فيه ومنها انه يصح سلب بعض المعاني الحقيقية كما في الكلام على المجاز الا لو كان حقيقة لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز فان معرفة صحة سلب بعض المعاني الحقيقية موقوفة على معرفة مباينته للمبحوث عنه لذلك البعض ونحو ذلك ... فلا يعرف ذلك الا بصحة السلب ... المقصود ... بالمجاز ... المراد يكون

صحة السلب علامة للمجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المجموع علامة لمجازيته بالنسبة الى ذلك
المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر كان ذلك المجموع مجازا منه وان تعدد كان مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه
لا منه وتلك الكلام في علامة صحة السلب كما مر في المجازية في الجملة والنسبة متوقفة على صحة السلب ومعرفة صحة السلب متوقفة على معرفة المجازية
فيلزم الدور وتلك ان الراجح صحة سلب ما استعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة في العرف فيصح ان يقال للبليد ليس بحمار ولا يصح ان يق
انه ليس بانسان فعلم انه لا يكون المجاز نفيا يصح الا انه علي على سبيل الحقيقة فان ورود الدور فيه وتمل دفعه
ظاهر لا ستره فيه ومن الابرادات على الامارات النقض بمعنى المشترك عليه من الكليات الذاتية والعرضية
فانه يصح سلبه عنه ونحو ذلك ليس من تلك الا انه موضوع لها ولمن استعمالها فيه حقيقة فلعلها من اختيار من تابع المجاز
انهم كاستعمال الموجود ... المجاز التالي ... ذكرنا في الامارات ... فيعلم صحة السلب لا يثبت بها الا
الحقيقة المجازية وكون المسلوب عنه ما وضع له او من افراده والجزء واللازم الكلي وان كان لا يصح سلبها عن الكل والملزوم
ولكن لا يلزم من ذلك الا كون الكل والملزوم جزءا من الجزء او اللازم والامر كذلك فلا نقض **مسئلة** قد علم من
الطرق والامارات الاطراد للحقيقة وعدمه للمجاز فبعضهم جعل الثاني امارة دون الاول وبعضهم منع منها جميعا ومن
معنى التوقف في علامة كون الاطراد امارة للمجاز فمن بعض كونه ما لا يطرد في الاوضاع النوعية دون الشخصية سواء
كان الوضع فيها عاما او خاصا وفسر الاول بان يطلق اللفظ في مقام لوجود معنى فيصح اطلاقه في كل مقام وجد فيه ذلك المعنى
كما في العالم لزيد لوجود وصف العلم فيه ويصح اطلاقه لكل من وجد فيه ذلك الوصف فلو صح اطلاق العالم على المتصف
بالعلم دون غيره كونه حقيقة فيه والثاني بان يطلق اللفظ في مقام لوجود معنى ولا يصح اطلاقه في كل مقام وجد فيه ذلك
الامر كما في القارورة للزجاجة لاستقرار الشيء فيه والدن والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يصح اطلاق القارورة عليهما وكما
يصح اطلاق القرية على الاهل باعتبار كونها محلا لهم ولا يصح اطلاق البساط على الجالسين عليه مع وجود المحلية والحالية
وكذا يصح اطلاق النهر على الماء الجاري فيه باعتبار المجاورة ولا يصح اطلاق الشبكة على الصيد مع وجودها فعدم الاطراد
دليل على ان اطلاق النهر على الماء الجاري فيه من باب المجاز وضرح بعض المتأخرين بان المراد باستعمال اللفظ في المعنى المفروض
بحسب المقامات بحيث لا يختص جوازه بمقام دون اخر او مع خصوصية دون اخرى فيصح اطلاقه على مصادق ذلك
المعنى اذا كان كليا من غير اختصاص له ببعضها واخرى بالاطراد استعمال اللفظ فيه في جميع المقامات وسائر الاحوال
مع انضمام القرينة وبدونها وعدم الاطراد ... في الاستعمال من جهة في استعماله بحسب تلك المقامات اقول لما
كان المصحح للاستعمال موقوفا على الوضع او العلاقة فمتى وجد احدهما كان الاستعمال صحيحا فهذا الملحق لفظه
باعتبار وجود احدهما بحيث كان ذلك الامر موجبا لصحة الاطلاق وعلم يكن لغيره مدخل فيها يلزم صحة الاطلاق في جميع المقامات
التي وجد فيها ذلك الامر فان لا يخلو اما ان يكون معنى كليا وضع له اللفظ او كان بينه وبين الموضوع له علاقة مصححة
للاستعمال فيه اما ان يكون هو نفس العلاقة المصححة له وعلى التقديرين يلزم الاطراد اما على الاول فلان

المستعمل

على الاطراد المفروض العلامة المجاورة ويصح اطلاق الشبكة على الصيد مع وجود المصاحبة الاطراد دليل على ان اطلاق النهر

المستعمل فيه هو الكلي المفروض وجود الوضع او العلاقة المصححين للاستعمال فلا فرق في ذلك بين المقامات وموارد الاستعمال
لان المستعمل فيه في الجميع واحد مع وجود المصحح واما على الثاني فلان المفروض عدم مدخلية الخصوصية واستقلال الامر
الامر في العلية ووجوده في جميع المقامات الا ان يق ان الوضع وان كان لا يختلف بحسب المقامات لكن العلاقة قد تختلف
فاذا وضع اللفظ لمعنى كلي ووجد ذلك المعنى صح استعماله فيه وقد يكون بين علاقة مصححة في مقام ولا يكون علاقة مصححة
في مقام اخر اما باعتبار مدخلية خصوصية ذلك المقام في تمام العلاقة او باعتبار ما تعتبر في المقام الثاني من جانب
الصحة فيمكن في المجاز عدم الاطراد بخلاف الحقيقة فانه يلزم الاطراد لكن لقائل ان يقول ان في الوضع انه يمكن
اعتبار ملاحظة المقام الاول من الخصوصية في الوضع او اعتبار انتفاء مانع في المقام الثاني كما قالوا في الفاضل والسخي بان الاول
هو معنا الفضل الذي من شأنه الجهل والثاني معنا الجود الذي من شأنه البخل ولذا لا يطلقان على الله تعالى وكما ذكره بان
العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي لا يزول بالتشكيك بالتشكيك ولا يطلق عليه العلم باعتبار
وجود المانع كالذي لا يطابق الواقع باعتبار انتفاء الشرط فان اعتبر في ذلك الامر المصحح وجود الشرط وانتفاء المانع يلزم
الاطراد في الحقيقة والمجاز ولا فيمكن التخلف فيهما فلا يكون الاطراد علامة للحقيقة لامكان وجوده في المجاز كعدمه
في الحقيقة الا ان يق لما كان الامر في العلاقة ما في امتداد مقبول العرف وعدم استحسانه للاستعمال في المجازات ذلك
ما يختلف بحسب المقامات اختلافا بينا بالنسبة الى اللفظ الواحد والمعنى الواحد فيصح استعماله فيه في مقام دون اخر
الا ترى انه يصح استعمال القرية في اهلها عند تعلق السؤال ولا يصح ذلك عند تعلق الجلوس او البيع او الشرا
او الضحك ونحوها مع وجود تلك العلاقة بعينها وكذا الحال في استعمال النهر في مائه فانه يصح عند تعلق الجريان
او الوقوف ونحوهما به فيقول جرى النهر او وقف النهر ولا يصح ان تقول شربت النهر او وجدت النهر اذا جمعت مائه او
الماء منه ونحوه استعمال الرقبة في الانسان في مقام تعلق الرق او العتق به واستعمال اليد فيه في مقام الاخذ والعطا
دون سائر المقامات الى غير ذلك فيعلم من عدم الاطراد على الوجه المذكور انتفاء الوضع في المعنى المفروض وكون الاستعمال
من جهة العلاقة اذ لو تحقق الوضع لم يتخلف صحة الاستعمال واما مع انتفائه فيصح التخلف لاختلاف حال
العلاقة بحسب المقامات والمتعلقات في شدة الارتباط وضعفه كان اطراد الاستعمال في جميع المقامات وسائر الاحوال مع
انضمام القرينة وبدونه ومعه انه كلي في الاستعمال لا يعلم منه الوضع اذ لا اطراد في شيء من المجازات على الوجه المفروض
اذ بوجود العلاقة غير كافية في التجوز ما لم يوجد صالح في تمام سادته فان قلت انه لا شك في جواز استعمال المجاز
مع انتفاء القرائن في حال الاستعمال بناء على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما هو المعروف والمفروض في المقام
وجود القرينة في الجملة والا لم يعلم استعماله فيه قبل العلم بوضعه له غاية الامر ان يكون القرينة منفصلة قلت
ان ذلك ما يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاحوال فقد يكون المقام مقام البيان والافهام فيكون في تاخير

علة

القرينة تفويت للمقصود وهو قبيح فلا يجوز والمنع من تاخير البيان عن وقت الخطاب وليس مقصود القائلين بجواز تاخيره
عن ذلك جوازه كليا كما نصوا عليه في محله الا ان الامر ثم وان قلت ان استعمال الرجل في ذلك من دون اقتران
القرينة في المقام المفروض كاف في الدلالة على الحقيقة فلا حاجة الى ملاحظة الاطراد ونحوه بنفسه امارة على الحقيقة
كما مرت الاشارة اليه قلت قد يعرف المقام المفروض بالخصوص ويعرف استعماله فيه على النحو المذكور فيمكن اثبات
ثبوت الوضع له من ذلك من دون حاجة الى ملاحظة ونحوه اذا كان المستعمل فيه معنى لبيان ونحو لا يعلم خصوص المقام
ولا خصوص المستعمل فيه بل من اطراد استعماله في المقامات على النحو المذكور ووروده في المقام المفروض في الجملة
من غير استكشاف له في العرف فلا مانع من اعتبار امارة مستقلة على الحقيقة فيلزم ان اختل الوجه في استفادته
منه في المقامين والظاهر انه مبني للمعنى مما لا ينبغي الخلاف فيه لوضوح كونه من خواص الحقيقة سواء قلنا بكون القرينة
مصححة لاستعمال المجاز او قلنا بان المصحح له وجود العلاقة والمقصود منها مجرد الافهام فقال وفيه ان عدم
الاطراد على الوجه المذكور وان كان من خواص المجاز ولا يوجد في الحقيقة ويعرف به المجاز لكن ما ذكر في تتميم
الاطراد غير نافع في تتميمه فان القرينة لا تكون من شرط صحة التجوز وان قلنا بتسليم جواز تاخير البيان عن وقت
الخطاب فانه علم جوازه ليس باعتبار صيرورة الاستعمال غلطا بل لزوم الاغراء بالجهل او عدم حصول المقصود
اذا كان المقام مقام البيان والافهام ولم يكن هناك قرينة حالية ولا مقالية والكتفي للمتكلم فيه بذكر مجرد اللفظ او
كان يظهر منه كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى لكن لا محل لذلك بالاطراد والوضع الذي في غاية ما ينفع والاكتفاء
في افهام المعنى بمجرد ذكر اللفظ من دون قرينة الذي هو دليل الوضع فيعلم بالتفصيل وقد يعلم بالاجمال في على
التقديرين الامارة هو الاكتفاء المذكور لا الاطراد غاية الامر انه قد يعلم بالاطراد مع انه يمكن ان يق ان الاطراد
الشائع يطرد فيها ذكر اللفظ واراده في جميع المقامات وكل الحالات مع القرينة وبدونها مع ان اللفظ غير موضوع
لها ومجاز فيها من حيث الخصوصية فلا يكون الاطراد من خواص الحقيقة الا ان يق ان استعمال اللفظ الموضوع
للكلي في الفرد الشائع انما لا يحتاج الى القرينة اذا كان لا من حيث الخصوصية وهو حينئذ على سبيل الحقيقة لا المجاز واستعماله
فيه على سبيل المجاز يحتاج الى القرينة فلا ينفك الا الاكتفاء في افهام المعنى بمجرد ذكر اللفظ من الحقيقة فظهر ان الحق ان
علم الاطراد بالمعنى الاخير من امارات المجاز ولا يكون الاطراد منها من امارات الحقيقة ولو قيل الغالب حصول الاطراد
في الحقائق فيمكن التوصل به عليها الحاقا للمشكوك بالغالب قلنا الغلبة الموجبة لالحاق المشكوك بالغالب ممنوعة في
مطلق الغلبة لا توجب الالحاق ومما ذكرنا يظهر انه يصح القائل بكون كل منهما امارة والثاني لها جميعا وحجة التوقف
فيها لا دليل وتضاد الاجوبة ظاهر وحجة المفصل بين الوضعين النوعي والشخصي اما بالنسبة الى الاول انه على نفي الوضع
النوعي فلان لا اعتبار للاطراد فيه قطعا واما بالنسبة الى عدم افادته نفي غيره من الاوضاع فلاحتمال ان يكون عدم

الاطراد

الاطراد من جهة اختصاص الوضع بما يصح الاستعمال فيه من المعنى المفروض من غير تعديه الى غيره فلا يفيد
انتفاء الوضع فلو علم انتفاء الوضع الشخصي بخصوصه ودار الامر في اللفظ بين ان يكون موضوعا بالوضع النوعي
او مجازا دل علم الاطراد على الثاني كما هو الحال في الافعال والمشتقات وانت بعدما عرفت ما ذكرنا لا تحتاج في جوابه
الى البيان لظهور فساده فضلا عن كونه المعروف عدم لزوم الاطراد في الاوضاع النوعية كما هو الحال في جملة
من الافعال والمشتقات فان فتح العين في الماضي والمضارع من الفعل الثلاثي وكذا كسرها غير مطرد وكذا ضم العين في
المضارع لكن الحق على الظاهر لزوم الاطراد للاوضاع الشخصية واحتمال اعتبار الخصوصية جار فيهما فلا وجه
للفرق غاية الامر في الاوضاع الشخصية يحتمل اعتبار خصوصية الشخص دون الاوضاع اللغوية **مسئلة**
من جملة الطرق والامارات صحة التقسيم فانها تفيد كون المقسم حقيقة في الجامع بين الاقسام عند من يصح تقسيم
فيها سواء كان المقسم لغويا او غيره والمراد بالقدر الجامع هو المفهوم الصادق على كل منها سواء كان صدقا ذاتيا
عرضيا او مختلفا فلا دلالة له على كون المقسم هو تمام المشترك بين مفهوم كل من القسمين الذي يرد التقسيم عليهما لا بعض
المشترك بينهما بل قد يكون خارجا عن حقيقة كل منهما او احدهما الا انه لا يخلو الواقع عن احد الصور المذكورة كما في
تقسيم الحيوان الى الانسان والفرس والى الانسان والطائر والى الاسود والابيض وتقسيم الجسم كذلك لا بد من اشتراكه
في مسايق الاقسام ضرورة اقتضاء التقسيم بصدق المقسم عليها فلا دلالة له في التقسيم على اشتراك المقسم بين الاقسام انه
من ذلك وعدم صحته دليل على عدم كون المقسم حقيقة في القدر الجامع المذكور وما ذكرنا من دلالة صحة التقسيم
على اشتراك المقسم بحسب حقيقته بين الاقسام وعدمها على عدمه هو المختار عند جماعة من الاصوليين منهم
شيخنا العلامة فخر الاسلام والمحقق الفاضل صاحب القوانين وشيخنا الاستاد والمحكي عن جماعة اخرى منهم
عدم دلالة التقسيم على الاشتراك المذكور وكونه اعم واختاره بعض مشايخنا في تعليقاته على المعالم والحق هو
الاول لنا ان ظاهر اللفظ المجرد عن القرينة اذا كان قابلا للتقسيم فلا بد ان يكون معناه ما يصدق على الاقسام
ضرورة وجوب صدق المسلم على كل واحد من الاقسام وان كل واحد منها فرد له ولا يكون كذلك الا مع صدقه عليه
فاصح تقسيم اللفظ بدون ضم القرينة اليه الى القسمين فلا بد من كونه مشتركا بينهما والمراد من الصحيح ما كان
لظاهره وملائمته معه ولو لم يكن مشتركا لكان منافيا له ومنافرا غير ملائم وموجبا للصرف عن الظاهر
والحمل على خلافه اذ تقسيم الشي الى النفس والى الغير غير صحيح ولا جائز وكذا الى الفرد المباين وكذا الى المباينين
فان التقسيم يجري به الامر المشترك وتخصيصه وتفصيله ولا يتصور ذلك بدون الاشتراك والقول بجواز
ان يكون التقسيم للمعنى المجازي ويكون نفس التقسيم قرينة على ارادته فساده ظاهر بعد ما ذكرناه ولا يحتاج
الى الاعادة كالقول بان الاستدلال بصحة التقسيم على الحقيقة انما هو استدلال بالاطلاق وان الاصل
فيه الحقيقة وقد ثبت في محله ان الاصل المذكور انما يتم مع وحدة المستعمل فيه دون تعدده فلو ثبت

استعمله في غير المفهوم المشترك اينه لم يصح الاسناد الى التقسيم ووجه عدمه لا يكون ذلك دليلا او ورد الاصل المذكور نعم يكون محققا للموضوع حيث يشترط الاستعمال في الكل فان الاشتراك لا يصحح التقسيم لا دخل له فيه لا لان الاستعمال بل هو باعتبار قبول ظاهر اللفظ للتقسيم وعدمه فانه لو لم يدعه ايضا التقسيم صرفه عن ظاهره وابى هو من الاستعمال في الجملة اهل العرف واللسان بل ارباب اللغة كافة فيفهمون من صحة التقسيم كون المقسم اعم بحسب الوضع ولا اشكال فيه ومنع كالمنالين في محله وما ذكر يا لها هو غير الخصم حجة ولو قيل ان الوجه في كلية التقسيم هو ظهور الحمل في ذلك فان قضية التقسيم حمل كل من القسمين على المقسم والمستفاد من الحمل في العرف كون عنوان الموضوع مما يطلق على سبيل الحقيقة على مصداق المحمول بمعنى كون مصداق المحمول مصداقا للموضوع بالنظر الى معناه الحقيقي ان كان الحمل شائعا كما هو المفروض في المقام فقد اورد عليه بعض الافاضل بانه يرد عليه ان الحمل انما يدل على كون الحمل حقيقيا لا اتفاقيا كما في قول القائل زيد على الحجر فان الحمل هنا خارج عن حقيقته واما ان المراد بالموضوع هو معناه الحقيقي فلا استفادة من الحمل نعم ان كان المقام مقام بيان حقيقة اللفظ وبيان مصداقه الحقيقي افاد ذلك الا انه مستفاد من ملاحظة خصوصية المقام لا من مجرد الحمل فيدل ذلك لا على كون المحمول هو نفس ما وضع له اللفظ وفيه التأمل على صدق معناه الحقيقي عليه الا انه خارج عن محل الكلام كيف ولو كان مطلق الحمل دليلا على الحقيقة لما جعلوا من صحة السلب علامة على الحقيقة بل اكتفوا مكانه بصحة الحمل فان في تركهم ذلك واعتبارهم مكانه لعدم صحة السلب دلالة ظاهرة على ان الحمل يقع على الوجهين ويصح بظاهره في الصوق تبين خلاف عدم صحة السلب ويؤدي الى ذلك ان اطلاق اللفظ على معناه المجازي عنه انه حمل عليه حملا ذاتيا بالنظر الى المفهوم الذي استعمل اللفظ فيه وحملا شائعا بالنسبة الى الفرد الذي اطلق عليه كما في استعمال الاسد في مفهوم الشجاع والاطلاق على زيد فلو كان الحمل على ما ذكر لكان مطلق الاستعمال دليلا على الحقيقة وقد عرفت ما فيه فان قلت اي فرق بين عدم صحة السلب وصحة الحمل مع الخلو عن القرائن مع ان كل اللفظ مع حمله على حقيقته في المقامين فكما ان عدم صحة السلب انما يفيد عدم صحة سلب معناه الحقيقي عنه كذلك يفيد صحة الحمل حمل معناه الحقيقي عليه بحمل المقاد فيهما قلنا الفرق بينهما ان نفس ملاحظة الموضوع قد تكون قرينة على ارادة المعنى المجازي في المحمول او بالعكس فان كون الموضوع هو البليد في قولك البليد حمار شاهد على ارادة المعنى المجازي من الحمار لعدم امكان حمله عليه الا بعد الاعتبار وقبل الملاحظة يصح حمله عليه وان صح مع ذلك سلبه عنه انه لمجرد صحة الحمل لا ينهض دليلا على الوضع نعم قد يفيد ذلك بملاحظة ما يضم اليه في خصوص المقام كلا كلام فيه وهذا بخلاف عدم صحة السلب فان نفس ملاحظة الموضوع والمحمول هنا لا لا يقتضي بصرف اللفظ

منها هو

عن ظاهره والمفروض خلو المقام عن القرينة فيكون الحكم بعدم صحة سلبه عنه هو معناه المنصرف اليه عند الاطلاق والبين لا معناه الحقيقي في نفس الامر فتم ما ذكرنا فيما اوردناه فظهر ضعف ما ذكره بعض الافاضل من ان الحمل على الحقيقة انما يدفع العرض عن ذلك فلو قلنا بانه لا لانه الحمل على الحقيقة كان ذلك في نفسه امارة عليها فلا ربط له بها لا لانه التقسيم على الحقيقة كما هو الملحوظ في المقام ثم قول ظاهر الحمل الاتحاد في الموضوع والمحمول في المفهوم او الوجود بحسب المعنى الموضوع له الا على الوجه الذي ذكرناه في التقسيم وكون الموضوع او المحمول قرينة على ارادة خلاف الظاهر فرع فهم منافاة الحمل الظاهر والمفروض عدم المنافاة فكذا مع الحمل بمعنيهما منافاة مع ذا الموضوع والمحمول في ذلك على ما ذكرناه فصحة الحمل دليل على الحقيقة كما ذكره بعض الافاضل وما ذكره من انه لو كان كذلك لما جعلوا عدم صحة السلب دليلا على الحقيقة بل صحة الحمل ففيه ان الاوفق فيما ذكروه كون عدم صحة السلب اقوى في الكشف والدلالة من صحة الحمل وما ذكره من انه لو كان صحة الحمل دليلا كانت هي الامارة دون صحة التقسيم ففيه ان مجرد صحة الحمل وان كانت كاشفة عن الحقيقة في الجملة لكن لا يدل على العموم والمقسم من المثل صحة التقسيم اثبات العموم وذلك وان كان يمكن اثباته بصحة حمل قسمين او افراد لكنه في معنى التقسيم ولما كان المتعارف الشائع في مثله التقسيم ذكره في جملة الامارات ولا ينافي ذلك كون صحة الحمل دليلا ايضا وبعضه ما ذكرنا وكون المتعارف في التقسيم وقوع القسمة باعتبار المعنى وبملاحظة وحدة المفاد من ملاحظة التقسيم على الاشتراك لفظا ان تقسيم اللفظ باعتبار معناه الى القسمين مثلا يدل على اشتراك المقسم بينهما معنى نعم قد يدل تقسيم تقسيم الكل الى الاجزاء على دخول تلك الامور في معناه دخول الاجزاء في الكل وتركبه منها وكذا تقسيم تقسيم العام الاصولي الى جزئياته يفيد عمومه لها عموما اصوليا واندراج كل من تلك الجزئيات فيه اندراج الخاص تحت العام الاصولي مسئلة من الامارات التي يمكن اثبات الاوضاع بها صحة تعقيب اللفظ بالقيدين المتنافيين من غير لزوم نقض ولا تكرار كما في الحيوان الناطق والحيوان الصاهل فان صحته من دون لزوم نقض ومنافاة ولا تكرار تدل على كونه موضوعا لما يقبل القيدين وكونهما خارجين عن معناه الموضوع له اذ لو لم يعم واختص الوضع باحدهما لكان تقييده به تكرارا او بغيره نقضا ولو كان معناه ما لا يقبل القيدين لما صح تقييده بشيء منها فاذا صح ذلك من دون فهم منافاة ولا تكرار دل على الوضع للاعم القابل للقيدين والقول بشيوع وقوع كل من التأكيد والتجوز والاشتراك في الكلام فلا يفيد صحة التقييد بمجردها الوضع للاعم فيه ان الغالب عدمها ولذا تعد من المخالفات للاصل فالمشكوك يلحق بالغالب وما يقال ان الاوضاع اللفظية من الامور التوقيفية المبنية على توقيف الواضع اذ ظهور الوضع من ملاحظة لوازمه واثاره وتتبع موارد الاستعمال فاثبات الوضع للمعنى ابتداء بمجرد هذه الوجوه ونحوها غير صحيح على سبيل الاطلاق سيما مع كون التقييد حاصلا في كثير من المقامات

بكشفهم

سند

شائعا في الاطلاقات والاستناد الى امثال ذلك في مسائل الوضع ان كان بالنسبة الى اثبات نفس الاوضاع كما هو بالنظر الى الحكم باستمرارها ونفيها بحسب اختلاف المقامات من حيث افادتها الظن في ذلك المقام وفيه ان صحة التقييد المذكور لا شك في افادتها الظن واعتباره ايضا مما لا اشكال فيه على ما ذكرنا سابقا ومنها حسن الاستفهام كما ذكره جماعة في الاشارات فان الاستفهام دليل الجهل والجهل دليل على عدم دلالة اللفظ على افراد المستفهم عنه وهو دليل على كون نسبة اللفظ اليها معنى واحدا وبه مثل لك يثبت كونه مشتركا بينها انتهى وعن بعضهم انه يدل على اشتراك اللفظ بين المعنيين الذين يستفهم عنهما اشتراكا لفظيا او معنويا قد يوجه التأمل بر جوحية الاشتراك اللفظي على ترجيح الاول بدعوى ظهور حسن الاستفهام في احتمال اللفظ من جهة تعدد المعنى والا لجاز الاخذ بكل من الوجهين في مقام التكليف من غير حاجة الى السؤال وعن بعضهم انكاره وهذا هو الحق فان صيغ الاستفهام ليست موضوعة لطلب الفهم كما توهم بل لطلب البيان وهو كما يتأتى للجهل يرجع الى الفهم ايضا ولما كان الاستفهام لدفع التزلزل وحصول الاطمئنان حسنا كما انا نشاهده في العرف في نحو العام والعام لا يدل على الخاص فلو قيل ان الغالب كونه لاجل الفهم قلنا نمنع الغلبة بحيث توجب الظن ولو قيل ما ذكرناه مخالف لما هو المعروف من كون الاستفهام طلب الفهم فان ذلك اما ليعتبر الوضع او باعتبار كون الغالب فيه اذ من البعيد خطاهم في ذلك ويؤيد التفسير الاستفهام في بيان معناه طلب الفهم قلنا المتبادر من قول القائل ان زيد قائم ام عمر وطلب بيان القائم منهما ولما كان لا بد ان يكون البيان فائدة والغالب كونها حصول الفهم سمى ذلك الطلب بالاستفهام ولذا لو قال من يعلم قيام زيد ان زيد قائم لا قرار المخاطب به لم يحكم احد من اهل العرف بكون الهمزة مستعملة في غير ما وضعت له ويجعلها مجازا وصعبا له ولو قال احد ذلك لكانوا متفقين على خطائه وكون ما قاله خلاف الواقع ولذا نقول ان كلمات الاستفهام اذا استعملت في التقرير لا تكون مجازا بل وكذا الانكار وجملة من المعاني التي ذكروها لها فلا يلزم كلا فانه على جعل المستفهم بالوضع ولا لانها باعتبار الغلبة فان الغلبة المفيدة للظن في مثل المقام ممنوعة ولو سلم فليس حسن للاستفهام دليلا بل هو فوقه والمفروض عدم الوقوع بل مجرد حسن وقوعه فابن هذا من ذلك نعم لو وقع استفهام في العرف في مثل المقام توجه ان يقال الظاهر كونه لتحصيل الفهم لانه الغالب في وقوعه ولكن يتوجه المنع اليه ظاهر وكيف كان حسن الاستفهام لا يختص بالاشتراك اللفظي بل يحسن مع الاشتراك المعنوي ايضا فانه يحسن عند قول القائل جئني برجل ان يقول المخاطب اجئني بزيد ام عمرو وعند قول القائل اسقني ماء ان يقول من النهر ام البئر الى غير ذلك وكذا يحسن الاستفهام عن المجاز فيما اذا دل الاستعمال المجازي فيه فالحسن لا يختص بالاشتراك ولو سلم فلا يختص باللفظي قطعا بل لا يكون الظاهر منه فلما ابهم ان لا وجه له الا الغلبة ووجوبها بحيث يورث الظن بالاشتراك الغير معلوم بل الظاهر عدمها خصوصا بالنسبة الى الاشتراك اللفظي فانه

انتفاء

انتفاء الغلبة المفيدة للظن به مقطوع به ومنها صحة الاستثناء فانها قد جعلت من امارات الوضع للعموم الاصولي والوضع لما يعم المستثنى انما صح الاستثناء منه بعد حصوله باداة العموم اذ لولا ذلك لم يندرج فيه بعد حصوله بها فانها انما تفيد تعميم اللفظ لما يتناوله بحسب الوضع دون غيره والوجه في الاستدلال بها ان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فانه حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع ويلزمه كونه للعموم فالمثبت العقل بواسطة المقدمتين النقليتين هو صحة الاستثناء دائر الاخراج فحكم العقل بالعموم مع ثبوت عدم الوضع للعموم كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقول القائل جئني برجل الا زيدا فان المفرد المعرف حقيقة في تعريف الجنس وليس للعموم وكذا المفرد المنكر غير محتمل لظهورها فانه لا يصح ان يقال عند جل الا زيدا او الانسان الا زيدا والحيوان العموم اما شمولي واستغراقي او بدلي والاول اما مستفاد من اللفظ وضعا او مستفاد من حكمة الاطلاق والعارف في التأنيث الاخير والاستثناء ظاهر في الاخراج وهو فرع الدخول ويكفي فيه مطلق الشمول بل الدخول على وجه البدلية بل يمكن ان يكون اللفظ خاصا في بعض الموارد ومع ذلك يصح الاستثناء باعتبار وضعه كما في اكرم الانسان الا هذا الرأس فصحة الاستثناء لا تقتضي الا وضع اللفظ لما يعم المستثنى عموما اصوليا او منطقيا شموليا او بدليا نعم العموم البدلي قسمان احدهما ما يكون معينا في الواقع وعند المتكلم ايضا ويكون مجهولا عند المخاطب كما في قوله جائني رجل ومنها ما يكون غير معين في الواقع وعند المتكلم ايضا كما في جئني برجل وفي الاول لا يصح الاستثناء لتعينه في الواقع وعدم عمومه فيه ولو بدلا والاستثناء انما هو بالنسبة اليه بخلاف الثاني فانه يصح الاستثناء فانه يصح ان يقال جئني برجل الا زيدا هذا بالنسبة الى النكرة واما اللفظ الموضوع للطبيعة من حيث هي او من حيث معهوديته في الذهن فيصح الاستثناء منه مطردا فيصح ان يقال جائني الانسان الا زيدا ويشتري اللحم الا الدهم البغلي فاطرد صحته انه لا يقتضي وضع اللفظ للعموم الاصولي بل يقتضي وضعه لمطلق العموم اصوليا كان او منطقيا والقول بانه يحتمل ان يكون الاستثناء قرينة على ارادة العموم ولو مجازا فلا يقتضي وضعه للعموم فيه ان المراد من الصحة قبول ظاهر اللفظ اياه في الجملة او مطردا فلا يجتمع ذلك مع المجاز به وكيف كان صحة الاستثناء لا تقتضي الوضع للعموم الاصولي وكذا صحته مطردا بل لا تقتضيان ظهور اللفظ في مطلق العموم ايضا ولا ينافي ظهوره في فرد بعينه من باب انصراف المطلقات الى الفرد الشائع ومنها اشتداد الحاجة الى التعبير عن المعنى بالخصوص وكثرة الاحتياج في المحاورة الى بيانه فانه يقتضي بمقتضى الحكمة وضع لفظ بازائه وقد اعتبره جماعة وانكره اخرى واستدل للاول بان المقتضي موجود والمانع منه مفقود فيجب تحققه اما الاول فلان الباعث على وضع الالفاظ هو تسهيل الامر في التعبير عما في الضمير عند الحاجة والمفروض ثبوت الحاجة على الوجه الاكمل واما الثاني فلانه لا يكون الفعل في نفسه وقدرة الواضع على ايجاده وعلمه بالحاجة المذكورة فانه ان كان هو الله سبحانه فظاهر وان كان هو البشر فلما شرحه للناس ومعرفته بما يحتاجون اليه في التعبيرات فرض جهله خارج عن مجاري العادات سيما مع انه البشر ويكثر الحاجة اليه في المحاطبات

بتقييد

وبان فضية الحكم عدم اهمال الوضع بالنسبة الى ما كان كذلك انه يبعد البنا على وضع الالفاظ بازاء المعاني المتعلقة لواحمل الوضع في المقام
وجعلها آلة للتعبير والافهام لم يكن افهامها اذ به بالالفاظ موقوف على ملاحظة الاشارات وضم القرائن والامارات
وذلك في الامور الدائرة المتداولة مخالف للحكم الباعث على وضع الالفاظ ولا ريب ان الحكمة في وضع الالفاظ
هو تسهيل الامر على الناس في بيان مطالبهم والتعبير عما في ضمائرهم ومقتضى ذلك كون الاوضاع المتعلقة بها تقييداً على
ما هو الحال في اوضاع الحقائق اللغوية اذ هو الطريق الاكمل والنحو الاسهل في ذلك اما في التعبير بالمجاز من
توقف الافهام على القرينة مع ما فيها من الاحالة فقد تخفى القرينة او تصعب اقامتها في بعض الموارد فيحصل الاشكال
وبالجملة انا اذا تتبعنا الالفاظ الموضوعة واللغات الدائرة وجدنا المعاني التي تشتد اليها الحاجة ويكثر ورودها
في المحاورة قد وضع الالفاظ بازائها ولم يجعلها الواضع لتوقف استعمالها فيها على ملاحظة العلاقة بينها وبين غيرها
فاذا ثبت في وضع اللفظ بازاء معنى من تلك المعاني فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فان قلت انا نجد كثيراً
من المعاني التي تشتد الحاجة اليها قد اهمل الواضع وضع لفظ خاص بازائها قلت ثم ما ذكر من الاستقراء
فان انواع الروائح المدركة والعبرة والعود ونحوها من المعاني المثل لم يخصوصها لم يوضع لها لفظ بالخصوص كراهة
وكذا كثير من المياه المضافة كماء الورد والصفصاف وماء الرمان ونحوها مما يتصاحبها في الدوران على
وضع لفظ خاص بازائها وذلك مما يكون هادماً لذلك الاستقراء المدعى كما يصح جعله نقضاً للوجهين الاولين
اذ لو عنت كالا يتمانع المدعى لاصح التخلف فيما ذكرنا قلت ان من المعاني ما يكون امر كليه مستقلة غير شطر
غيرها في ملاحظة نفسها ولا حاصلة من اضافة شيء الى غيره وكان تم شيء الى شيء كالسماء والارض والماء الجبال
والتلال والبحار والانهار والتمر والزبيب والحنطة والشعير ونحوها من الذوات والرائحة والطعم واللون
والحسن والقبح والعداوة والحب ونحوها من الصفات فهذه مما يجب وضع الالفاظ بازائها مع شدة
الحاجة اليها وكثرة دورانها حسبما ذكرنا لتسهيل التعبير عنها في المخاطبات ومقتضى ملاحظة الاستقراء
عدم اهمال الواضع وضع اللفظ لخصوصها ومنها ما يكون من المعاني الناظمة وامور مركبة حاصلة
من ضم المعاني بعضها الى بعض كالمركبات التامة والناقصة فهذا لا يوضع الواضع الفاظاً خاصة بازائها
الا ما اراد به وقوعها نوعاً فهم المركبات بضم الالفاظ بعضها الى بعض وتركيبها على نحو تركيبها تاماً او ناقصاً
حسب ما يقتضيه المعنى المقصود الا ترى انه قد يحصل هناك اضافة وتوصيف وتقييد وجملة مفيدة وشبهه
وجزئية وانشائية لبيان تلك المعاني المركبة على حسب اختلاف تركيبها وجعل الالفاظ كافية فيها ولا يجب في وضع
لفظ مفرد بازاء المعاني التركيبية فما ذكر من النقض ان اريد به عدم وضع لفظ لتلك المعاني اصلاً ولو بالوضع
على نحو لم وان اريد عدم وضع لفظ مفرد بازائها فقطعي فانه لا حاجة اليه ومنها ما يكون امراً
جزئياً متجدداً على الدهور ولا ينتشر الاحتياج الى التعبير عن جملة منها جماعة دون اخرى وطائفة دون
غيرها فهذا مما لا يمكن وضع الالفاظ اللغوية بازائها لعدم تناهيها ولاختلاف الحاجة اليها بحسب اختلاف

الانفس

الا زمنة فينحصر الامر فيها في الاوضاع الكلية المتعلقة بالكليات التي تندرج هي فيها سواء وضعت بازائها
او جعلت مرآة لاحادها فيتعلق الوضع بجزئياتها فانه يكون افهام الخصوصيات بانضمام القرائن والامارات الا
ان يحصل هناك في بعضها لكثرة الدوران فيحتاج اذن الى وضع شخصي كما في الاعلام الشخصية فلا لا
لم اذن بواضع اللغات بل يتصدى له من يحتاج الى التعبير عنه ولذا لا يوجد في الاوضاع اللغوية ما يتعلق
بالمعاني المذكورة وضعاً فان قلت اذا كان وضع الالفاظ بازاء الكليات والتعبير عنها كافياً في افهام ما يندرج فيها
وبيانه فلا حاجة اذن الى وضع الالفاظ لخصوص المعاني المندرجة تحت تلك الكليات وان حصل هناك حاجة
الى التعبير عن تلك المعاني بخصوصها واشتد الاحتياج الى بيانها وجب فلا يمكن اجراء القاعدة المذكورة في
المواضع المذكورة اذ هناك الفاظ موضوعة لمعان كلية تندرج فيها اكثر المشتد اوله قلت ان اراده افهام الجزء بيات
بواسطة احضار الكليات فقد يكون بملاحظة كون ذلك الامر المندرج في الكلي فرداً منه ويحصل فالذهن فيفهم
ذلك الكلي بواسطة اللفظ الدال عليه ويحصل الانتقال الى الخصوصية المذكورة اما بواسطة وضع او كما لتنوين
او القيام القرينة عليه في اللفظ او من الحال فهذا ما يحصل به الافهام بسهولة وعليه يجري امر اللغة في كثير من
المقامات وقد يكون بملاحظة ذلك الامر المندرج في نفسه وحده فهذا لا يمكن افهامه باللفظ الموضوع للكلي
كذلك كما اذا اردنا بيان معنى التمر او الزبيب فانه لا يمكن افهامه باحضار معنى الجوهر او الجسم ونحو ذلك فان
اكتفى الواضع مع بالقرينة الخارجية والاشارات كان في ذلك تفويت ما هو المقصود بالوضع فلا بد اذن من وضع
لفظ بازائه في اللغة مع حصول الحاجة الى التعبير عنه في الغالب ثم لا يخفى ان ما ذكر يفيد ثبوت الوضع اللغوي
فيما يشتد الحاجة الى التعبير عنه في اصل المخاطبات واما ما طرأت اليه الحاجة اما لحدوث معناه او لحدوث
الحاجة اليه فاما ان يكون الحاجة اليه من عامة الناس فاما ان يكون في صناعة مخصوصة ونحوها وعلى
النقل ويبني فلا بد من القول بثبوت العرف العام او الخاص له اما بالنقل او الارتجال مع ثبوت الحكم في واضع تلك
الصناعة اقول قد يشكل اثبات الوضع التعييني في ما طرأت الحاجة في العرف العام او الخاص ولو كان الواضع حكيماً
لزم علم حصول الوضع التعيني في زمان قليل بواسطة كثرة الاستعمال يجوز الاكتفاء به كما يتولى جماعة في الالفاظ
الشرعية مع اشتداد الحاجة الى التعبير عن معانيها ولا يجري مثله في ابتداء اللغة فان بناء الواضع هناك على
الوضع لما يحتاجون الى التعبير عنها او يشتد الحاجة اليه ولا اكتفاء بالمجاز لتحصيل الوضع التعيني حلاً غرض الواضع
ومقصوده فاشتداد الحاجة الى التعبير عن المعنى في اصل المخاطبات دليل على وضع لفظ له في اصل اللغة بخلاف
ما الوطحات الحادثة في العرف العام او الخاص يمكن ان يقع ان يتدلك الدال لم يثبت الوضع التعيني في العرف
العام او الخاص كما ذكرت لكن لا ينقطع عن مطلق الوضع فان الناس لما كثرت حاجتهم الى التعبير عن المعنى
تكثرت التعبير عنه باللفظ بينهم فان كان اللفظ واحد كما هو الظاهر الغالب يحصل وضعه لتعينا

لتنوين

والتعبير بالالفاظ المختلفة خلاف الظاهر فيظن من اشتداد الحاجة وضع لفظ بازائه اما تعيينا او تعينا سيما
اذا كان التعبير عنه بلفظ خاص شائعا فيحصل الظن القوي بكونه موضوعا له تعيينا او تعينا والقول الاحق
ان الرجوع الى ما ذكر استناد الى التوجيهات العقلية في اثبات الاوضاع اللفظية فلا معول عليه وانه مبني
على حكمة الواضع والنظر الى ذلك وهو معقلية غير اعتماد معارضة كلام اخرى في نظره وكل ذلك غير معلوم
ويرد عليها ان اثبات اللغة بالعقل على قسمين احدهما ما لا يكون معتبراً عند اهل اللسان لعدم قابلية الكشف
من كثرة الفائدة وقلة المضرة والمؤنة وثانيهما ما يكون معتبراً عندهم وهذا على قسمين الاولى ما كان منها معتبراً
في اثبات اللغات فقد قام القاطع على اعتباره مع حصول الظن منها كما عرفت سابقاً واستنادها الحاجة من الكليات
المعتبرة عندهم فلا وجه للاشكال في الاستناد اليه وحكمة الواضع معلومة والغفلة والمعارضة كلام لو حج خلاف
الظاهر فانه الحق اعتباره وحجيته ولكن الاشكال في اقتضاء الاشتداد وضع لفظ خاص لخصوص المعنى بناء على جواز
الوضع للعام منه ويلزم حينئذ ان خصوص المعنى كان مما تشتد الحاجة الى التعبير عنه كان اللازم وضع لفظ لخصوص
ولا يكفي الوضع للاعم لان معه لا يحصل الامر في التعبير ثم ان هذا الكلام في ثبوت اصل الوضع واما تعيين خصوص
الالفاظ الموضوعة فلا يظهر من القاعدة المذكورة ويمكن تعيينها بملاحظة المقامات اذا قام هناك شاهد على
التعيين على نحو من ثبوت الوضع كما اذا انحصر اللفظ الموضوع لهذا المعنى في لفظ مخصوص او كان لفظ مختص
كما هو الحال في الحقائق الشرعية والفاظ العموم في الجملة مسئلة اختلفوا في حجية القياس في اللغات
فالمحكي عن محققي الاصوليين وصريح النهاية والزبدة والوافية وجماعة من العامة العدة وظاهر المنية
الحجية وعن بعضهم التفرقة بين الحقيقة والمجاز ففي الاول اختار الاول وفي الثاني الثاني وصرح في الاشارات
بان الخلاف في غير الاعلام الجامدة والالقاب المحضة والمصادر وما يشتق منها فالحق عدم الحجية لعدم
الظن بالعلية لانا لا نعلم ان الواضع راعى المناسبات في الوضع بل في الاشارات ان التتبع في اكثر الالفاظ
يكشف عدم مراعاتها قال بل هو الظاهر من اهل اللغة فان القياس لو كان عندهم معتبراً في اثبات اللغات
لنبهوا عليه بدلالة الالفاظ ويظهر منهم في مواضع كثيرة بل عموم الحاجة مانع على ان يولعوا في تحقيق ما يقتضي
القياس وما يجري فيها كتبوا فيها سيف وذلك يختلف فيهم كيفية اشتقاقها وعموم المشكلات الماخوذة
منه الى غير ذلك وعدم حصول شيء من ذلك يكشف عن ان ما نحن فيه ليس على العمل به ولا يكون هو من طرف
اثباتها عندهم على ان المناسبة بين الاسم والمسمى مفقودة انتهى ولما كان المناط في القياس الظن بالعلية
وهو في المقام مفقود فاثبات الوضع بالقياس اثبات بالاحتمال ولهذا اطبقنا باب اللغات على وجه وعلى
اثبات وضعها به وبالجملة لا دليل على حجية القياس في اثبات الموضوعات اللغوية والاصل عدم الحجية وما استدلوا
به للقياس من دوران الاسم مع المسمى وجوداً وثبوته شرعاً فيثبت لغة واجماع اهل اللغة على ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول

منصوب

منصوب وكذا بافي انواع الاعراب ولم يثبت ذلك الا قياساً وان العرب وضعوا اسم الفرس للحيوان الذي كان في
زمانهم موجوداً ثم انقرض وحدث حيوان اخر سمي بذلك بطريق الالحاق والقياس فقد اجيب عن الاول بانه قد
الدوران بان التسمية بالخمر مثلاً دارت مع الوصف والمحل فيكون العلة مركبة فلا يصح التسمية بمجرد حصول الوصف
واورد عليه في الاشارات بان ذلك ليس قلباً فان ما ذكروا ان تم طرده لكن لا ينعكس فلا يتم المعارضة بل
هو اشكال يرد على كل دوران مع قطع النظر عن المانع وفي الحقيقة يرجع الى ابطال دلالته على العلية مع انه على
هذا الاحتمال الا كثر فانه يحتمل عليه المحل او الحال او هما معاً تركيباً او انفراداً في وجه اقول انه لم يتم معارضة فلا اقل
يبطل دلالته على العلية فيكفي في الجواب مع انه لو سلم دلالته على العلية فلا يلزم من وجود العلة في محل اخر وجود
هذه التسمية لجواز وجود مناسبة اخرى غير للفظ اخر منعها الواضع به وكيف كان لا تنافيه الظن بها
كما عرفت فلا اعتداد به والجواب عن الثاني منع ثبوته شرعاً ولو سلم فيمنع الملازمة فان الدال على الحجية هناك الاجماع
اللغة فانه ان كان هو الاجماع فمفقود هنا وان كان عموم حجية الظن فلا ينفع في المقام لانتفائه وان كان
عموم الكتاب والسنة فلا يكون بحيث يشمل المقام واما عن الثالث المنع من عدم ثبوته الا بالقياس فانه
قد ثبت من استقراء كلام العرب في ابنيتهم كلية منها ما ذكر فلا يثبت بالقياس ولو اراد من اجماع اهل اللغة
اجماع العرب فهو بنفسه حجة وقد وصل ذلك من سلفهم اليهم كسائر الاوضاع لا بالقياس واما عن الرابع فبان
الفرس مثلاً ليس موضوعاً للحيوان الذي كان في زمانهم بل للنوع والحلافة على الشخص كان من باب الحاق الكلي
على الفرد وهو مقطوع به واما الاستدلال بان اهل اللغة قد استعملوا القياس فيها وكتبوا لاجله كالنحو والتصريف
والاشتقاق مشحونة به وذلك منقول عنهم بالتواتر واجمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاحكام المستفادة
من تلك الاقيسة فجوابه منع ما ذكره بل المثبت هو الاستقراء لا القياس واجيب ايضاً بان ما ذكر لا دخل له
بالاوضاع بل هو ما يتعلق بالاعراب والاشتقاق ولا ملازمة وللثالث كون المجاز اخص من الحقيقة تمييز
فيجب بتمييزها منه ويظهر ان الاظهر وان كان عدم توقيفية المجاز لكن يفتقر الى العلاقة فان وجدت كان
صحيحاً والا فلا والقياس لا يصلح لاثبات ذلك فان العلة في الاصل هي العلاقة فان علمت وطئت ووجدت
في الفرع كان ذلك علة للجواز ولا دخل للقياس اصلاً وان قلنا بتوقيفية المجاز كان هو كالحقيقة توقيفياً
في ذلك مسئلة اذا تعارض كلام اهل اللغة فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بالتباين او بالعموم
والخصوص المطلقين او من وجه او بالتناقض بان يكون احدهما نفياً والاخر اثباتاً كما عن سيبويه وابن
جني انكار كون الباء للتبعيض وعن الفارسي والاصمعي والقتيبي وابن مالك اثباته فان امكن الجمع
بينهما فهل يجب نظراً الى ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح كما في تعارض ادلة الاحكام ام لا الحق
الوجوب فاذا قال احدهما ان الامر حقيقة في الوجوب وقال احدهما انه حقيقة في الندب فيرجح الاول

كونه موضوعا للوجوب وظاهره على صيغة لغيره وصريح الثاني كونه حقيقة في الندب وظاهره عدم صحته
لغيره وكونه مجازا فيه فان امكن الجمع بينهما برفع اليد عن ظاهر كل منهما او الاخذ بصريحه والقول بالاشتراك
الامر بين الوجوب والندب بان يظهر مع التعارض عدم ارادة الظاهر ويحصل الظن من قولهما بالاشتراك
ووضعه للحال بينهما سواء كان ذلك من نفس المتعارضين او من الخارج كان واجبا لان الحجة في كلام
اهل اللغة ونقلهم الظن وقد حصل بالجمع فوجب ولان المناط في كلامهم على الظن بمرادهم سواء حصل من
كلام منهما او من ضم بعضه الى بعض او من الخارج فمتى حصل وجب الاخذ به وان لم يمكن الجمع بالنحو المعتبر
وجب الاخذ بالترجيح مثل وسند ولا لزم خارجا ان وجد والا وجب التساقط فكما يجب في تعارض الاخبار
الا الجمع ان امكن عرفا بان يصير المتعارضان باعتبار بعضهما او نفيا مشاهدا خارجا ظاهرين في معنى ثالث
جامع بينهما كان يصير الامر ظاهرا في الرجحان والنهي في الكراهة وان لم يمكن وجب الاخذ بالترجيح مع وجود
والا فالتخيير او التساقط فكذا في تعارض كلام اهل اللغة وجب الجمع ان امكن عرفا بان يقوم من نفس المتعارضين
او من الخارج شاهد معتبر عليه وان لم يمكن وجب الاخذ بالترجيح والا وجب التساقط لا التخيير لان
التخيير في الاخبار قد ثبت من الخارج من باب التعبد ولا دليل عليه هنا ومقتضى الاصل التساقط فلا فرق
بين تعارض كلام اهل اللغة وتعارض الاخبار الا ان الاصل عدم الجمع بين الاخبار يمكن عادة بخلاف الجمع
بين كلامهم فانهم في حكم متكلم واحد ولا يتطرق اليهم الخطاء والسهو والغفلة بخلاف اهل اللغة ولذا لا يمكن
الجمع في كلامهم الا نادرا فيجمع في الاخبار بين المطلق والمقيد بحمل المطلق على المقيد ولا يجمع بين مطلق كلام بعضهم
ومقيد بذلك في الغالب لكن لو فرض بارادة المقيد من المطلق في كلام منهم وجب حمله عليه انتهى قال في الاشارات
ان للتعارض بين الاخبار الحكمية والكلمات اللغوية والتركيبية والجرح والتعديل والرجالية فرقا في بعض الموارد
الاختلاف في العموم والخصوص مطلقا او من وجه ففي الاول انما يرجع غالبا الى الشارع ومن في حكمه بخلاف
الاخيرين فان الاختلاف فيهما يرجع غالبا الى الناقل لا الى الواضع وفي الاول لما كان متعلق الخبر من
المجموعات فيبعد جدا اشتباه الحال بين المطلق والمقيد والعام والخاص عليهم ومن وجد في وجه وكلها
مع كثرة التخصيصات والتقييدات في الشرع بل اطلاقها اشتهر ما من عام الا وقد خص بخلاف الاخيرين
فان متعلق الاخبار الواقعة فيها المعقولات والمنقولات وكثيرا ما يثبت العموم بالخصوص وهكذا فلا جمع
في الاول انما هو المتعارف في العرف والعادة فاذا فهم من المطلق والمقيد بعد اجتماع شرائطهما التقييد
تعين بها حمله عليه وهكذا في العام والخاص وفي الثاني على اشتباه النظر ونحوه مثلا فيحمل الغفلة
عن العموم بالخصوص دون العكس وبالنفي دون الاثبات فاذا حصل الغفلة والذهول فيصير الاول موجها
والثاني ظاهرا فبذلك يفترق التعارض بين المقامات ويتعين حمل المدارك على مقتضاه انتهى وما ذكره

من

من غلبة الغفلة عن العموم بالخصوص وبالنفي دون الاثبات فيصير العموم والنفي موهوما والخصوص
والاثبات ظاهرا بل محل تامل واشكال للشك في غلبة الاشتباه في العموم والنفي بسبب موهومية
والخصوص مقابليهما فيشكل تقديم الاثبات مطلقا على النفي والخصوص على العموم تمسكا بالغلبة المذكورة نعم الخصوص
هو المتيقن فيثبت كون اللفظ حقيقة فيه في الجملة وكذا العموم من وجه فان الذي يحصل من كلاميهما كون
المعنى الجامع معنى حقيقيا للفظ في الجملة لكونه المتيقن فيلزم الاخذ به والرجوع في التعيين الى المرجحات
ومع فقدها التوقف وقد حكي فيما اذا تعارض بالعموم والخصوص مطلقا او من وجه اقوال اكثرها احدها
التوقف بعد فقد المرجحات قال في المفاتيح وهو اسلم ولكن لم اجد ساير اليه وثانيها اختيار العموم
في العموم والخصوص المطلق واختيار جامع بين النقلين في العموم والخصوص من وجه فيبقى الصعيد
مطلق وجه الارض والغناء الصوت الذي فيه ترجيع مطرب لان مدعي الخاص في الاول واحد العموم من
في الثاني ثابت بالنسبة الى المدعى الاخر وشهادة النفي غير مسموعة لان مرجعها الى عدم الوجدان وهو لا يدل
على عدم الوجود وهذا هو المحكي عن العلامة وبعض الاجلة وتنظر فيه في المفاتيح بمنع كون التعارض
المذكور من تعارض المثبت والنافي لان كلا من الناقلين يدعي شيئا خلاف ما يدعيه الاخر فان القائل بان
الواو للجمع يدعي انها موضوعة له بحيث لو استعملت في خلافه ولو في افراده كان مجازا انه يلزم منه نفي
كونه للترتيب والقائل بانه للترتيب يدعي انها موضوعة له بحيث لو استعمل في خلافه ولو في الجمع المطلق
كان مجازا على انه لا دليل على ان كل مثبت مقدم على النافي فان النفي قد يكون اقوى من الاثبات الى آخره وهو
كما لا يخفى وهو حسن ثالثها انه يحمل العام على الخاص في الاول ويقيد كل من العمومين بالاخر في الثاني فيقال
الصعيد التراب والغناء ترجيع الصوت المطرب كما في تعارض الاخبار بناء على انهما من باب واحد لان
الاخبار كما ينقص حكاية قول من يعتبر قوله فكذا النقل من اهل اللغة انهم قالوا ما ذكروه في وجه الجمع بين
من ان الجمع بين الدليلين اولى من الطرح جار هنا وفي المفاتيح وفيه نظر لاتفاق القوم على خلافه على الظاهر
من سيرتهم مع امكان الفرق بان حمل المطلق على المقيد في الاخبار ليس الا لاجل صدور الخبرين المتعارضين
عن المعصوم ومعه يجب التناقض في كلامهم فلا بد من الجمع وهو اولى وجوه وهذا غير جار في نحو
المقام لامكان صدق النقلين عن العرب مع جواز الخطاء من الناقلين فان قلنا الاصل عدم الخطاء
فلا بد من الجمع اقرب وجوه ما نقل قلت لا دليل على هذا الاصل والاستناد اليه في بعض الموارد انما
هو لاجل ان الظاهر ذلك ومنع ان المقام مثله بل الظاهر الحال فيه مثله خطاء احد النقلين واما ما ذكروه من
ان الجمع بين الدليلين اولى فهو شيء لا دليل عليه بل هو مطروح لما صرح به بعض المحققين فتم اقول
وما ذكروه ان الحق هو الاخذ بالخاص في العموم والخصوص المطلقين وبالمعنى الجامع في العموم من

من وجه والتوقف في التعيين وهو المحكي عن المدارك ايضا وفي الاشارات يجب الاخذ بالعموم مطلقا
لقوة الظن به فان غلبة الاشتراك المعنوي في مثلها بالنسبة الى الاشتراك اللفظي والمجاز وغلبة
الاشتباه وعدم الاطلاع بالعموم من الغفلة عن اعتبار الخصوصية يفضي الى الظن بالعموم وفيه
الكفاية وفيه انه لو كان حقيقة في الخصوص لا يلزم الاشتراك ولا المجاز حتى يدفع بالاصل
ثم يكون بحيث لو استعمل في غيره يكون مجازا والمجاز الفرضي لا يكون خلاف الاصل حتى يرجح العموم باعتبار
ولو فرض ثبوت استعماله في غير الخصوص يتم ما ذكره ولكنه خارج عن الفرض ثم التعارض فيما يثبت
به اللغات لا ينحصر في كلام اهل اللغة بل يوجد في الجمع فقد يقع التعارض بين كلام بعضهم وبين بعض الامارات
وقد يقع بين كلامهم وكلام الفقهاء وقد يقع بين كلامهم والعرب وقد يقع بين كل منهم وبعض الاخبار
الواردة عن اهل العصمة كما في مجيء الباء للتبعيض فقد انكره سيبويه واثبته فيه وقد ورد عن مولانا
الباقر عليه السلام وقد يقع بين بعض الامارات وبعض اخرى فان كان شرائط الاعتبار موجودة في كل واحد
من المتعارضين كان اللازم الجمع بينهما ان امكن بصرف التاويل اليهما او الى احدهما والا فالاخذ
بالترجيح مع وجوده ومع عدمه فالتوقف والاخذ بالقدر المشترك بينهما والمعتبر في الجمع الذي يقوم
شاهد معتبر من نفس المتعارضين او من الخارج عليه والمناط في الترجيح على قوة الظن فكلما يفيد
قوة الظن في احدهما فهو مرجح له على ما يقابله فالنص نفد مع الظاهر وما يكون اقوى ظنا بنفسه او بضميمة
الخارج ارجح من غيره الى غير ذلك من المرجحات وقد يوجد المرجح في السند بان يكون احد الناقلين
اضبط او اكثر عددا او نحوهما فلا بد من ملاحظة الجميع
في الامر وفيه

مسائل الاولى اختلفوا في مادة الامر هل هي حقيقة في القول المخصوص الذي ينبئ اليه الانسان
ومجاز في غيره ام مشترك بينه وبين غيره على اقوال جمهور الاصوليين على الاول بل قد نسب الى المشهور
في كلام جماعة وفي كلام العضدي الاكثر على انها مجاز في غير القول وعن بعضهم المحققون على انها
للشيء حقيقة في غير القول والمحكي عن سيدنا المرتضى وجماعة اشتراكه بين القول والفعل لفظا وعن بعضهم
اسناده الى كافة العلماء وعن الآمدي في الاحكام الاشتراك بينهما معنى وحكي الحاجبي والعضدي
هو القول ثم نفيا في مقام ابطاله على حدوث القول به وحكي هذا القول ابهم عن الاصفهاني في شرحه
ونقل عن بعض شروح المختصر انه حكى القول به عن جماعة وعن المحقق وابي الحسين البصري الاشتراك بين
القول المخصوص وبين الصفة والشان والطريق وعن البغدادي الاشتراك بينه وبين الامر الفعل
على وجوب الافعال وعن جماعة دعوى الاتفاق على كونها حقيقة في القول المخصوص منهم العلامة و
الحاجبي والعضدي والآمدي والتفتازاني وعن المعارج جعله مما لا شبهة فيه والمحكي عن ظاهر

من ذكر

من ذكر قبل الآمدي ان الاتفاق على كونها حقيقة في خصوص القول بل عن العضدي التنصيص
عليه في اخر كلامه وعن ظاهر الآمدي كونها حقيقة فيه في الجملة سواء كان بذلك الخصوص او وضع له او
مصداقا حقيقيا له وقد ذكر في مستعملات المادة سوى ما ذكر من المعاني الخمسة الحادثة وعن القاموس
النص عليه والعرض كما تقول جاء زيد لامر وفي تعليقات بعض مشايخنا وقد يرجع السنة الاخيرة الى معنى واحد
وكيف كان الاظهر كونها حقيقة في طلب الفعل على الوجه المخصوص الذي يأتي اليه الاشارة ومشتركا بينه
وبين سائر المعاني المذكورة غير القول لتردد الذهن عند سماع المادة من دون قرينة وهو دليل الاشتراك
ولشيوع استعمالها في غير القول وكثرته بحيث يقطع بعدم كونه من باب المجاز وكذا في طلب الفعل في
الوجه المخصوص مع عدم وجود جامع قريب بينهما يمكن كونها موضوعة له فضلا عن دعوى الاتفاق
على كونها حقيقة في خصوص القول مع ان الاستعمال في غيره انما هو باعتبار الخصوصية لا باعتبار القدر المشترك
وكذا استعمالها في غير القول ليس بملاحظة العلاقة بينه وبين القول كما لا يخفى على من امعن النظر في الا
العرفية فلا ينفع وجود العلاقة بينهما مع انه فيه ما ظاهرا ودعوى وضعها للقدر المشترك بعد ما عرفت
وهي مما من حيث الاتفاق على خلافه ومخالفته لفهم العرف مدفوعة بانه ليس هنا جامع بين الامرين فيمكن
القول بوضع اللفظ بان اثر واخذ مفهوم احد المعنيين جامعا بينهما في المقام مستقلا للوضع كما عن العضدي
بعيد غاية البعد بل يقطع بفساده عند ملاحظة الاستعمالات بل ملاحظة سائر الاوضاع اذ لا نظير له في شيء
من الاوضاع وعن الاحكام جعل القدر المشترك بين المعنيين هو الشان والصفة حيث قال ان يسمى
الامر انما هو الشان والصفة وكلما صدق عليه ذلك فيما كان او غيره يسمى امرا حقيقة وفيه ان استعمال
الامر في طلب الفعل على الوجه المخصوص ليس من حيث كونه من مصاديق الشان والصفة بل من حيث
الخصوصية والحاصل ان بملاحظة العرف واستعمالات المادة فيه يحصل القطع بان استعمالها في المعنيين
ليس من حيث كونهما فردين للجامع بينهما بل من حيث الخصوصية وانه ليس الاستعمال في شيء منهما مجازا
باعتبار العلاقة وان المادة تكون مشتركة بينهما في العرف والاصل كونها كذلك في اللغة ومما ذكرنا يظهر فساد كل
ما احتجوا به لسائر الاقوال مثل ما احتجوا به للمجاز فيه في غير القول من اولوية المجاز على الاشتراك واصالة
الوضع للقدر المشترك بعينها ولا حاجة الى المذكور ثم انه قد ظهر انهم ما ذكرنا كون الامر القول في العرف العام
هو طلب الفعل على الوجه المخصوص سواء كان بالقول او بغيره من الكتابة او الاشارة او الالهام وفيه التعبير
بالقول يمكن كونه من باب التغليب فان الغالب كونه بالقول والدليل على ذلك عدم صحة سلب الامر عن
الطلب على الوجه المخصوص الحاصل بالكتابة او الاشارة او الالهام وصدقه عليه حقيقة وصحة تقسيمه
الى القسمين وصحة تقييده بالقيدين من دون نقض ولا تكرار ولو في الظاهر وايضا الامر بل نظيره

من العرف ان استعماله في الطلب الحاصل بغير القول ليس بملاحظة العلاقة والمناسبة بل من باب الحقيقة من
باب استعمال الكلي في بعض افراده فتعريفه بالقول او اخذ الحصول من القول في حده لا وجه له وفك النظر
واما نظرنا من دون فائدة تفيد بما مع وجود ما هو اخوى منها نعم الامر عند اهل العربية حقيقة في القول المخصوص
اعني صيغة افعل وما في حكمه من سائر الصيغ للامر الحاضر والغائب والمتكلم وان استعملت في غير الطلب كما ان
الماضي والمضارع اسمان للفعلين المخصوصين وان استعملا في الانشاء او في غير الماضي والمضارع وكثيرا ما
يشتبه الامر لذلك لا يشتبه في اعتبار الطلب في مفهوم الامر في العرف العام للتبادر وصحة السلب
ويتعلق بالفعل وما في حكمه كما ترى وهل يعتبر فيه العلو او الاستعلاء او الاول فقط او الثاني فقط او احدهما
من غير تعيين او لا يعتبر شيء منهما فيه خلاف واقوال الاول مختار جماعة في الاشاعرة والمحكي عن جماعة وبعض
المتأخرين في ظاهر كلامه والثاني عزي الى سيدنا المرتضى وجمهور المعتزلة وبعض الاشاعرة بل عن
القاضي عبد الوهاب انه حكاه عن اهل اللغة وجمهور اهل العلم اعتبار العلو والثالث يحكى عن جماعة من
الخاصة والعامة منهم العاضدي والشهيد الثاني وشيخنا البهائي وابو الحسين البصري والرازي والحاجبي و
التفتازاني وغيرهم بل يعزى الى اكثر الاصوليين بل عن الشيخ دعوى الاجماع على ان الامر عند الاصولي
صيغة افعل الصادرة على جهة الاستعلاء بل قد عزي ... الى علماء البيان والبحث والرابع مختار بعض
مشايخنا في تعليقاته على المعالم وهو الاظهر لكن لا بد في العالي من عدم ملاحظة خلافه باعتبار جعل
نفسه مساويا للمأمور او دونه والخامس ينسب الى الاشاعرة وظاهر العضدي والبيضاوي ... صفحه
لنا صحة سلبه مع انتفاء الامرين كما في الدعاء والالتماس فلا يقال للداعي امر كالملتمس وبناء اعتبار
احدهما او للشهرة العظيمة على عدم كون الطالب منهما امرا ... منهم النصاري من قول الامر والدعاء والالتماس
عرفا ولذا لا يصدق الامر على طلب الداني من العالي مستعليا ولذا قد يستقبح منه ذلك فيقال ليس من شأنك ان تأمر
من هو اعلى منك ولو طلب العبد من المولى مستعليا يذم العبد ويقال انه يأمر مولاه وكذا في الاشارات
مستدلا على اعتبار العلو من ان الاستقباح عرفا انما يقال امر الوزير الامير ... فيه انه لا قبح ...
لو كان طلبهم من الامير على سبيل الاستعلاء الا في استعلائهم مع علم السامع ... ولذا يذم على القائل
المجرّي تعليم بل يحكون صحة الاطلاق فيه قطعا ثم لو لم يعلم السامع كون طلبهم على وجه الاستعلاء
ينفع ذلك باعتبار استبعاد صدور الاستعلاء من الوزير بالنسبة الى الامير وظهور كونه على وجه الالتماس التماس
والتذلل فلا يصح اطلاق الامر عليه باعتبار انتفاء الاستعلاء ولو طلب العالي من الداني من غير استعلاء
ومع الغفلة عن علوه يصدق انه امره ولا يتوقف اطلاق الامر حقيقة على طلبه عرفا على فهم الاستعلاء
ومع غفلته عن علوه ثم يتوقف على عدم فهم اعتباره نفسه مساويا للمأمور او ادنى منه والحاصل ان

اهل

اهل العرف يعدون الخطاب الصادر من العالي امرا اذا لم يخفض نفسه وللنهي ذلك من جهة استظهارها
ملاحظة العلو لظهور ... مع العلم بغفلته او الشك فيها او الشك في اعتباره والمنافية بان حال
العالي اقتضت ملاحظة العلو في خطابه لمن هو دونه وكان بانيا على ذلك في طلبه جرى ذلك مجرى استعلائه
ولو مع غفلته حين القاء الصيغة عن تلك الملاحظة مدفوعة بان عدم جريان ذلك استعمل يحكم مع ... بعض
عنه فقد يخلو المقام عن ملاحظة الاستعلاء قطعا كما اذا نادى السيد امرا ... كونه عليه او جعل
نفسه مساويا له او اقل فطلب منه شيئا بصيغة الامر فان الطاعة امر اذا كان عبدا ... ولذا لو خالف
العبد مع علمه بانه مولاه عد في العرف عاصيا لامر سيده ويستحق العقاب لاجل ذلك مع انه لا دليل اذن
على اعتبار الاستعلاء وبالجملة فتوقف صدق الامر على طلب العالي على الاستعلاء مما لا يشك ولا ريب فيه
واما اعتبار عدم الخفض العالي نفسه بجعله مساويا مع المخاطب او ادنى فلعدم صحة ... ملتمسا او داعيا وصحة
سلب كونه امرا كان المساوي والداني يعد ان امرين مع استعلائهما والحاصل ان الطلب انما يسمى امرا والتماسا
ودعاء بملاحظة علو الطالب او مساواته او دنوه بحسب الواقع او في ملاحظته على سبيل منع الخلو والعرف
شاهد صدق عليه والدعاء على ما يظهر منهم هو طلب الداني من العالي والالتماس هو طلب المساوي من مثله و
يشكل بان مطلق طلب الداني من العالي ليس دعاء بل لا يبعد كون الداعي ... فالحق انه يكفي في الدعاء ...
ان يكون الطالب دانيا او مساويا ويعتبر في الاول ان لا يكون مستعليا ولا يعتبر نفسه مساويا واما الالتماس
فقضيتها ... في كل منهم وحصر الطلب في الثلاثة ان يكون هو طلب المساوي من مثله بشرط ان
لا يكون مستعليا ولا يعتبر نفسه دانيا او طلبه عن اعتبار نفسه مساويا وان كان عاليا او دانيا ويشكل بان
مطلق ذلك لا يسمى في العرف التماسا بل المفهوم منه في العرف العام ما يكون فيه نوع تذلل واستكانة
الا ان يكون ذلك اصطلاحا منهم وهو مشكل بل الظاهر عدم تعليقه لا ينحصر الطلب في العرف العام في الثلاثة
بل يتحقق الواسطة وكيف كان المراد بالعالي من كان له تفوق عرفا او شرعا او عقلا على المطلوب منه سواء كان
وجب طاعته بحيث يتحقق الذم بمخالفته ام لا والمراد بالطلب في مقابله او الطلب هو الارادة ام غيرها المحكي عن
اصحابنا والمعتزلة انه نفس الارادة والمحكي عن الاشاعرة انه غيرها واختار بعض مشايخنا في تعليقاته
حيث قال والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان هنالك ارادة لصدور الفعل من الغير بحسب
الواقع واقتضاء بحسب الخارج لايقاع الفعل بالزامه به او ندبه اليه ومن البين ان الثاني لا يستلزم
الاول وان كان الظاهر صدور الاقتضاء على طبق الارادة الواقعية لظهور ان الامر المأمور بالفعل
مثلا في كون ذلك الفعل محبوبا للامر مرادا له بحسب الواقع الا انه مع العلم بالتخلف لا يخرج الاقتضاء
عن حقيقته فنقول ان ظ ما حكي عن الاصحاب والمعتزلة من كون الطلب عين الارادة هو القول

بوضع الامر لخصوص المعنى الاول فمعناه الموضوع له هو ارادة ايقاع المأمور به من المأمور بحسب الواقع
وهذا هو الذي يستفاد منه بحسب وضع اللغة فاذا اريد به ذلك كان حقيقة مستعملا فيما وضع له وان
لم يرد به ذلك فقد استعمل في غير ما وضع له ويشهد بذلك ما حكي عنهم في الاحتجاج فانه ظ الانطباق على
ما ذكر وان جريان المعنى المذكور ليس معنى انشائيا حاصلا بالصيغة حتى يندرج من جهة الامر في الانشاء
لظهور كون ذلك امرا قلبيا واقعيا حاصلا قبل اداء الصيغة انما يحصل بها بيان ذلك والحكاية عنه كما في سائر الاخبارات
وذلك مما يكون قابلا للصدق والكذب لظهور ان ارادة الواقع والدلالة اللفظية لا تستلزم المطابقة فان
طابق الواقع بحصول ذلك المدلول في النفس كان صدقا والا كان كذبا كيف ومع البناء على ما ذكر اي فرق بين اداء كان صح
تلك الارادة بصيغة الامر او بصيغة الاخبار كان يقول انا مريد منك كذا وانا طالب منك كذا ونحو ذلك
ومن الواضح المتفق عليه الفرق بين التعبيرين وقبول الثاني الصدق والكذب بخلاف الاول والحاصل ان الارادة
امر نفساني حاصل بتوسط الدواعي الباعثة عليه فلا يعقل ايقاعها بصيغة الامر ليمكن القول بوضع تلك
الصيغ لذلك وهذا بخلاف ما لو قيل بوضعها للمعنى الثاني لظهور حصول ذلك الاقتضاء في الخارج بايقاع تلك
الصيغ فيها بها معنا ... فيقع مدلولها بايقاع الصيغة في الخارج على ما هو الشأن في سائر الانشاءات
ويمكن توجيه كلامهم بحمله على ارادة الوجه الثاني مع تقييده بكون ذلك الاقتضاء على وفق الارادة الواقعية
والحجة النفسية فيكون ذلك قيدا فيما وضع له ولا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له الا مع كون الاقتضاء المذكور
عن الارادة الموصوفة فالامر الخالي عن ذلك ليس امرا على الحقيقة وهذا الوجه وان امكن القول به في نفسه
وربما يشهد له التبادر حيث ان المتبادر من الصيغة كون الاقتضاء عن الارادة القلبية لكن تطبيق كلامهم
على ذلك لا يخلو عن بعد سيما بملاحظة الاحتجاج الاول وكيف كان فالاظهر البناء على الوجه الثاني وعدم اعتبار
القيد المذكور فيما وضع الامر له فان ذلك هو المستفاد من نفس الصيغة ويطابقه الحال في سائر الانشاءات
من التمني والترجي والتعجب والنداء والاستفهام والمدح والذم وغيرها فانها اسام لخصوص تلك الايقاعات
الحاصلة بواسطة الالفاظ الدالة عليها المستعملة في مؤداها سواء وافقت ما هو المحبوب عند المتكلم بها المراد
له في نفسه اولا الا ترى انهم حكموا بصدق العقد على الواقع على سبيل الجبر والاكراه ولذا حكموا بصحة ... عقد
... الاجارة مع ان القبول القلبي غير حاصل مع الاكراه قطعا فليس ذلك الا لكون مفاد القبول
المأخوذ في قبلت هو انشاء القبول في الظاهر بارادة معنى اللفظ المذكور وان لم يكن هناك قبول نفساني
ورضاء قلبي بالايجاب وانما هي من حدود العقد ولذا حكموا بصحة عقد الفضولي ... اما لم يتعقبه الاجازة
مع اعتبار الايجاب والقبول في مطلق العقد فمدلول الامر انما هو انشاء الطلب في الخارج سواء كان ذلك موافقا
لما هو مقصوده في الواقع اولا فالاوامر الامتحانية اوامر حقيقية لاستعمالها في الطلب على الوجه المذكور

لم يكن

وان لم يكن فائدة الطلب هناك ايقاع المطلوب في الخارج بل فوائد اخر مترتبة على نفس الطلب ولذا يتحقق عصيان
المأمور بترك المأمور به ويحسن عقوبته لاجل ذلك مع انه ينبغي عدم تحقق العصيان على الوجه الاول الا من
جهة التجري نعم لو قامت قرينة على عدم ارادته لانشاء الطلب في الخارج بل انما ذكر صورة الامر لمصلحة مترتبة
عليه من غير قصد الى معناه كان امرا صوريا خارجا عن حقيقته فظهر بما قررنا قوة القول بمغايرة الطلب
للارادة بالمعنى المذكور وان دلالته على الارادة المذكورة ليست وضعية بل من جهة قضاء ظاهر الحال بها
نظرا الى ان الظ من الزام المأمور بالفعل كون ذلك مرادا له بحسب الواقع حتى يظهر خلافه انتهى كلامه رفع في مقامه
اقول ان هناك انشاء ارادة في النفس ووقوع اقتضاء في الخارج بل في جميع الانشاءات كذلك فان في النداء ارادة
اقبال المخاطب في النفس وحصول اقتضاء في الخارج وكذا في الاستفهام ارادة بيان في النفس واقتضاء بيان
في الخارج وكذا في العقود كالبيع انشاء ارادة وقوع النقل بعوض في النفس وحصول ايقاعه في الخارج
ولا شك ان بالتلفظ بالصيغة مع انشاء تلك الارادة في النفس يحصل الاقتضاء في الخارج ولا اشكال فيه
وانما الاشكال في ان انشاء الارادة هل له دخل في حصول الاقتضاء في الخارج بحيث لولاه لم يحصل الاقتضاء
في الخارج ولو تلفظ بالصيغة ام لا دخل له فيه ويكفي في حصوله مجرد التلفظ بالصيغة سواء كان مع انشاء
الارادة في النفس اولا وبه ... ان معنى اللفظ ومدلوله في جميع الانشاءات هل هو الامر الحاصل في
الخارج بسبب التلفظ بالصيغة ام هو تلك الارادة النفسية وتحقيق الحق في المقامين يقتضي ان يقال
بين الميل النفساني الذي الى الفعل او الترك وحبه وبين ارادته فان النفس قد تميل الى الفعل او الترك ...
ولا تريده لمانع خارجي وقد لا تميل اليه وتبغضه لكنه تريده لداع خارجي وارادة الفعل غير حب الذات
والميل اليه والميل والحب قد يكونان سببين للارادة والبغض المسبب في المكروه وان كان نفسه
لا تميل الى الفعل لكنه يريده لاجل انه الضرب دفع الخوف ومعنى اللفظ هو الذي يعبر عنه باللفظ ويكون
اللفظ كاشفا عنه والتكلم به للانتقال اليه لان الغرض من احداث الموضوعات اللغوية تسهيل الامر على
العباد في اظهار ما في ضمائرهم لما في الاشارة والكتابة من العسر والمخاطب ينتقل من التكلم باللفظ الى ما في
ضمير المتكلم وذهنه وتفهيمه اياه ... فما يحصل من التكلم باللفظ في الخارج لا يمكن ان يكون نفس حصول معنى
اللفظ لان اللفظ سبب للحصول وعلة له لا كاشف ويعبر به عنه فالاقتضاء الحاصل من التلفظ باللفظ
لا يكون معنى للفظ بل ارادة المعنى والتلفظ باللفظ محصل له وموجب لحصوله واللفظ المجرد لا يوجب حصوله
فانما قال القائل اضرب فلو لم يرد الضرب وكان مجرد التلفظ لم يكن اقتضاء ولا طلبا فمعنى اضرب هو الذي
يخطر ببال المتكلم ويحضره في الذهن عند التلفظ به وينتقل المخاطب من اللفظ اليه وليس الا النسبة ...
الى المخاطب على وجه المراد به وليس هو الا الارادة لا الاقتضاء الحاصل من التلفظ مع قصد المعنى وما ذكره

من ان المعنى المذكور ليس معنى انشائيا حاصلا بالصيغة الخ فيه انه لا ريب ولا شك في انه معنى انشائي
وليس حكاية فانه ينشأ النسبة المذكورة في الذهن ويعبر عن انشائها بلفظ اضرب ولا يلزم في كون المعنى
انشائيا كون حصوله من اللفظ اذ لا شبهة في ان المعاني الذهنية قسمان احدهما حكاية ونقل عن نسبة اخرى
وثانيهما انشاء للنسبة وايجاد لها ولا فرق في ذلك بين التلفظ باللفظ وعدمه كيف ولو كان حصوله من اللفظ
لم يكن معنى لكاعرفت وكونه امرا قلبيا واقعيا حاصلا قبل اداء الصيغة لا يوجب ان يكون معنى خبريا قابلا
للصدق والكذب اذ المناط في الخبرية كون معنى اللفظ والمراد منه حكاية عن نسبة اخرى وفي المقام ليس كك فان
نفس انشاء النسبة وايجاده مراد من اللفظ ومعنى له لا حكاية ذلك الانشاء وانما يكون خبرا لو كان المعنى
المفهم باللفظ هو حكاية الانشاء اذ المناط في الخبرية والانشائية على المعنى دون اللفظ فاذا كان المفهم
من اللفظ والذي جعل اللفظ كاشفا عنه هو انشاء النسبة كان الكلام انشائيا بخلاف ما لو جعل المفهم
منه حكايتها فان الكلام يكون ح خبريا وظاهر ان المراد باضرب هو نفس انشاء النسبة في الذهن لا حكاية
ذلك بخلاف ما لو قال انا مريد منك كذا وانا طالب منك منك ونحوهما مع قصد الاخبار لا الانشاء فان المراد منه
الحكاية عن انشاء الارادة لا نفس الانشاء ولذا يكون خبرا لا انشاء او لو اريد من الجملة الانشاء لا الاخبار
كان المراد بها نفس انشاء الارادة وهذا الكلام ح قد جعل كاشفا وتعبيرا عنه لا عن الحكاية عنه وبينهما فرق
واضح ولذا اتفقوا على الفرق بين التعبيرين وقبول احدهما للصدق والكذب بخلاف الاخر والارادة وان
كان شأنها انشائيا حاصلا بتوسط الدواعي الباعثة عليه لكن لا مانع من وضع تلك الصيغ لها اذ لا يلزم في
وضعها لها كون حصولها مسببا عن اللفظ اذ المراد ان لا يكون المعنى والمراد من اللفظ حاصلا به وان كان يحصل منه مع
ارادة المعنى اي في الخارج فلا بد ان يكون الذي يحصل منه غير الذي اريد منه ومعنى به ولا يمكن اتحادهما
فكيف يجعل عدم حصول الارادة من اللفظ دليلا على عدم كونها معنى اللفظ ان هذا الشيء عجاب نكون الصيغ
موضوعة للارادة لا مانع منه حتى يحتاج الى التوجيه بل مقتضى ما ذكرناه وجوب القول به في جميع الانشائيات
ليس معنى اللفظ هو الحاصل منه في الخارج بل هو النسبة المنشأة في الذهن المعبر عنها باللفظ والعجب انه
ذهب اليه العلامة الحاجبي الى الارادة في الامر بل في مطلق الانشائيات وكفى بتجويز اللفظ دالا به بمجرده يحصل المعنى
الانشائي في الخارج مع كونه قطعي البطلان فان بمجرد التلفظ لا يحصل المعنى الانشائي في الخارج وانما
الغرض من التلفظ باللفظ حصوله نعم الطلب في الحقيقة ليس هو الارادة فقط بل الاقتضاء ومجرد الارادة
بدون الاقتضاء لا يكون اقتضاء فاذا تلفظ بالصيغة الكاشفة عن الارادة ولم يات بما في حكمها من الاخبار
والكتابة انه لا يحصل الطلب في الخارج فالطلب ليس عين الارادة ولكن تبلوه فيما يقع عليها الايجاب
الطلب وان تلفظ بالصيغة ولكن لا تنبلوه الميل النفساني الى المطلوب في ذاته ومدلول صيغة الامر

كامل وما في معناه ليس هو الطلب بل ما يستلزمه من الارادة المنشأة في الذهن وقولهم ان مدلولها
هو الطلب اما من باب المسامحة او من باب استلزامه لها او باعتبار ان منهم من يفسر الطلب بالارادة
واما المادة فمدلولها هو الطلب لا الارادة فقط لصحة السلب والتبادر فلا يبقى لمن يدعي العكس وجه ظاهر ثم اشارة
ثم ان المعتبر في المادة هل هو مطلق الطلب سواء كان على وجه الحتم ام لا ام المعتبر فيها الطلب الحتمي
فيه قولان المشهور الثاني وقد اختاره ايضا في القوانين والاشارات وعن شيخنا الشهيد الثاني الاول وقد اختاره
بعض مشايخنا في تعليقاته وللمشهور التبادر وصحة السلب عن العاري عنه وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره الاية وقوله وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وقوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
وقوله لا بل انا شافع بعد قول بريرة اتامرني يا رسول الله وما رواه الكليني عن يونس بن يعقوب عن
مولانا الصادق عليه السلام انه قال يا هشام الا تخبرني كيف صنعت بعمرو بن عبيد وكيف سالته قال هشام يا ابن رسول الله
اني اجلك واستحييك ولا يعمل لساني بين يديك فقال عليه السلام اذا امرتكم بشيء فافعلوه اقول ويمكن الايراد بان التبادر
يحتمل ان يكون باعتبار ظهور مطلق الطلب في اللزوم ولذا نرى تبادره ايضا في قولنا طلب منك الفعل و
اريد منك الفعل ونحوهما مما يفيد مفادهما من غير تفاوت اصلا مع ظهور كون الطلب وما بمعناه موضوعا
للاعم وليس ذلك الا لظهور المعنى المذكور في الطلب الحتمي لكونه الظهر افراده عند الاطلاق ويشير اليه ان المتبادر
من الاطلاق هو الوجوب النفسي العيني التعييني مع ان ظاهر الجمهور عدم وضع الامر له بخصوصه فيكون
التبادر المذكور اطلاقيا عندهم فيهون الامر في دعوى كونه اطلاقيا بالنسبة الى الوجوب ايضا فلا يكون التبادر
المذكور دليلا على الحقيقة ولذا لا يبقى يكون الطلب والارادة حقيقة في خصوص الحتمي فالدليل المذكور مدفوع اولا
بالنقض ثم بالحل وما ذكر يظهر الايراد على الايتين والرواية اذ لا كلام في انصراف الاطلاق الى الوجوب
انما الكلام في استناده الى الوضع ولا دلالة لشيء منها عليه اقول وعلى هذا يمكن منع صحة السلب ايضا فانه لو قال
المولى لعبده افعل وكان المراد منه مطلق الطلب دون الحتم والالزام لا يصح ان يقال ما امره بل لو كان المراد
منه الندب ايضا لم يصح السلب وهذا من اقوى شاهد ودليل على كون التبادر اطلاقيا لا وضعيا واستدل
ايضا لا عتبار الوجوب بان الاستعلاء معتبر في مفهوم الامر ومعناه والاستعلاء ظاهر في الالزام اذ
لا معنى لاظهار العلو في المندوب وانه عاص كما لا يخفى ومن يقول بعدم افادته الوجوب ولا يا خذه
في مفهومه فهو انما يحتج بقول بان الامر هو الطلب من العالي من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه
او ياخذ الاستعلاء في مفهومه الندب ايضا ويجعله اعم وقد عرفت بطلانه وفيه منع اعتبار الاستعلاء
في مفهومه بل المعتبر هو احد الامرين كما عرفت فضلا عن منع ظهور الاستعلاء في الالزام فانه مما يتبع
اعتبار المتكلم سواء كان ذلك في مورد التكليف او غيره فلو قال اعجبك هذا الفعل افاد الاستعلاء لك

يحصل في الجزء انه نظرا الى ملاحظة الخصوصيات الملحوظة في الخارج وخصوصيات بعض الالفاظ مما يقع بها التخاطب
بل قد يكون الاستعلاء مستفادا من الافعال وملاحظة الاحوال فالاستعلاء اعم والطلب الحتمي قد يكون على وجه
الاستعلاء وقد يكون بدونه كما ان الطلب الندبي كك وما ذكره المستدل من ان طلب الشيء على سبيل الندب هدايته
وارشاد فلا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فيه ان عدم اللزوم لا يستلزم عدم حصوله فاي مانع اذن من اختصاص
الامر بصورة حصوله كما ان الطلب الحتمي لا يستلزم الاستعلاء ضرورة حصوله ايضا في الالتماس والدعاء مع اختصاص
صدق الامر عليه اذا صدر من غير العالي اذا كان حصوله على سبيل الاستعلاء مع ان الهداية والارشاد ايضا
قد يكون على وجه الاستعلاء فضلا عن ان كون الطلب الندبي على سبيل الندب هداية وارشادا مطلقا ممنوع وللقول
بالعموم انه لا فارق عرفا من الجهة المذكورة بين الامر ومطلق الطلب الصادر من العالي او المستعلي مع ان لفظ الطلب
حقيقة في المعنى الاعم اتفاقا على ما نطق به غير واحد بل لو عكس ذلك وادعى التبادر فيه في مطلق الطلب
كان في محله ويؤمي اليه تقسيم الالتماس والدعاء لما كان الطلب الواقع من المساوي او الداني على سبيل الحتم او غيره
كما هو ظاهر من ملاحظة العرف فالظاهر كون الامر ايضا كك وصحة تقسيمه الى الوجوب والندب وان المندوب كالواجب
والطاعة فعل المامور به والايراد عليهما بان التقسيم لما يستعمل فيه لفظ الامر وان الطاعة اعم مدفوع بان كون
التقسيم ظاهرا في كونه لما وضع له مما لا ريب فيه كما عرفت والطاعة عرفا فعل المامور به لا الاعم فاذن لا يبعد
كون المادة بحسب الوضع اعم ولكن الظاهر منها هو الحتم والالزام ويؤيدها ما ذكرنا شيوع اطلاق الاوامر الندبية
وصحة تقييده بالقيدين من دون لزوم نقض ولا تكرار ومادة النهي كالامر في جميع ما ذكرناه فلا حاجة الى الاعادة
مسئلة المشهور ان صيغة افعل وما في معناه قد استعملت في معاني كثيرة تنتهي الى ستة عشر وجها ذكره الوجوب
والندب والطلب الجامع بينهما والاباحة والاذن والارشاد والالتماس والدعاء والتمني والترجي والتعجيز والتهديد
والانذار والاحتقار والاهانة والاكرام والتحيير والتسخير والتكوين والتسليم والامتنان وانقطاع الامل
والتحزن والتهكم وغيرها وليست حقيقة في الجميع اتفاقا في الاشارات لكن القوم اتفقوا على ان استعمالها في
الجميع ليس على وجه الحقيقة وعن النهاية بعد ذكر خمسة عشر من المعاني للصيغة انها ليست حقيقة في جميع تلك الاوجه
بل النزاع وقع في امور خمسة الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم وعن الاحكام قد اتفقوا على انها
مجاز فيما سوى الطلب والتهديد والاباحة ويحتمل ان يكون مراده من الطلب ما يعم الوجوب والندب فالعدد المذكور
ويحتمل حمله للارشاد ايضا وعن المعتبر وقد اتفقوا انها على كونها حقيقة في الطلب في الجملة قال بعض مشايخنا
في تعليقاته بعد ذكر جملة مما ذكرناه ثم ان الخروج عن مقتضى الوضع في عدة من المعاني المذكورة بالنسبة الى ملاحظة
وضعها باعتبار الهيئة كما في الاباحة والاذن والتمني والترجي ونحوها وفي عدة منها بالنسبة الى ملاحظة وضع
الهيئة والمادة معا بل في معناه التركيبي الانشائي كما في التهديد والانذار والتهكم ونحوها فان مفاد

ضوع له
تلك الجمل الانشائية هو انشاء طلب الفعل من المامور وقد استعملت في انشاء ما يتبعه ويلزمه بحسب المقام
فاريد من تلك الجمل احضار صورة الطلب بملاحظة وضع المادة والهيئة لينتقل منه بملاحظة المقام الى ما
يتبعه من التهديد والانذار وغيرهما فتلك التوابع هي المراده من تلك الجمل الانشائية وقد جعل معناها الموضوع له
واسطة في افهامها كما هو الحال في سائر المجازات المركبة انتهى اقول في مجازية جملة من المعاني التي ادعى مجازيتها
بل لا نفاق عليها اشكال منها التعجيز فان قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الاية
فيه للتعجيز والمراد من كونه له ان الغرض والفائدة فيه علمهم بالعجز والاعتراف به لا ان المستعمل فيه هو التعجيز وان
من قوله فاتوا هو ارادة اتيانهم بسورة من مثله فالطلب للاتيان المذكور ولا يمنع من استعماله فيه
لو كان عجزهم من الاتيان بمثل سورة لا يمنع من طلبه منهم اذ ليس طلب المحال محالا ولا يكون لغوا انه اذا ترتب
عليه فائدة مثل التعجيز والظاهر من اللفظ في المادة معناه منه والاصل في الاستعمال الحقيقة ومثله التسخير
والتكوين والانذار والاحتقار والاهانة والاكرام والارشاد كما في اوامر الاطباء فان قول الطبيب
اشرب الدواء ولا تاكل الخبز للارشاد ومع ذلك اراد من اللفظ مسئلة اختلفوا في ان الامر بفعل
في وقت معين هل يقتضي فعله بعد ذلك الوقت فلا يحتاج ايجاب القضاء الى امر جديد بل يكون تابعا
للاداء ام لا يقتضي فعله بعده فيحتاج اليه على قولين وقبل الخوض في تحقيق الحق ينبغي ذكر مقدمة وهي ان الفعل
الذي قيد بوقت قد يوصف بكونه اداء وقد يوصف بكونه اعادة وقد يوصف بكونه قضاء وقد يوصف
بكونه تقديما او تعجيلا وانكار الاخير كما عن العضدي ليس في محله لان الفعل المحدد بالوقت قد يجوز
تقديمه عليه ولا يكون عند اهل الشرع اداء ولا اعادة ولا قضاء بل يقال له التقديم على وجه الحقيقة والقول بان
تقديم السبب على المسبب فاسد اذ الوقت ليس سببا بل ظرف للفعل فكما يجوز فعله بعد الوقت فقد يجوز
فعله لاستدراك مصلحة الوقت ولو سلم فتقديم الاسباب جائز فالاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا
لاستدراك مصلحته نفسه سواء كان فعله اولا او ثانيا وسواء كان الوقت مضيقا اولا او ثانيا فضلا
من ادلة دكعة من الوقت اداء على الاظهر مع ان وقته ليس مضيقا اولا ولذا لا يجوز التاخير اليه
اختيارا وكذا من صلى من نافلة الليل اربع ركعات ثم طلع الفجر زاحم بالباقي الفريضة ويكون اداء مع
انه لم يفعل في وقته المقدر له اولا فلا يعتبر كونه في الوقت المقدر له اولا كما ذكره العضدي لما فاته
لما دل على كون ما ذكر ومثله اداء ولعدم صحة سلبه عنه وصحة صدقه عليه ولعدم مبادرة العبد منه وقيل بل
ولده ستادم
لا يكون اداء ولا قضاء لان كلامهم في بحث صلوة الايات يدل على ان صلوة الزلزلة وقتها العمر وانها تفعل
بنية الاداء عند معظم الاصحاب كما حكاه بعضهم فيشكل ما ذكرناه من اعتبار تحديد الوقت شرعا في الاداء
وبالقيد الثالث يخرج ما تقيد له وقت في غير الشرع وبالثالث القضاء والتقديم فانهما ليسا من الاداء

في نفي الصحة سلبه معها والنعيم الاول لكون الاداء اعم من الاعاده على الاظهر لعدم صحة سلبه عنه وان قال
المحقق التفتازاني ان ظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين انها اي الاداء والقضاء والاعاده اقسام متباينة
وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس باداء ولا قضاء لكن العضدي جعل الاعاده من الاداء كما عن العلامة
في نب والغزالي والنخوي في الاشارات دليله الاظهر ان قول معظم ما عرفت والاعاده على ما ذكره جماعة
ما فعل في وقت المقدر له شرعا ثانيا لخلل في الاول والحق انها اعم من ذلك اذ يتفق فعل القضاء ثانيا لخلل في
فعله اولا الاعاده ولا يصح سلبها عنه فهي اعم من الاداء والقضاء من وجه كما انه لا يعتبر فيها كون الاتيان ثانيا
لخلل في الاول اذ من صلى الفريضة جماعة وحصر جماعة اخرى لم يصلوا انه يستحب له اعادتها استحبابا مع عدم
اشتمال الاول على الخلل الا النقص والاعادة مطلق على فعله الثاني عندهم قطعا ولا يصح سلبها عنه وان
اختلفوا في جوازها وعدمه والاظهر الجواز وكذا من صلى منفردا ثم اجتمعت الجماعة استحبت اعادة صلوته جماعة عند
اصحابنا من غير نقل خلاف فيه بينهم وفعله الثاني اعاده عندهم ولا يصح سلبها عنه قطعا مع عدم اشتمال
الاول على خلل فلا نقص فيه لعدم نيله كمال الجماعة وفضيلته والقول بان الاستعمال المذكور استعمال لغوي
حقيقي او شرعي مجازي ليس في محله لعدم صحة السلب في الشرع قطعا والظاهر انه لا يعتبر في الاعاده كون
الفعل من الموقت بل تطلق في غيره ايضا على وجه الحقيقة والقضاء ما فعل بعد وقته المقدر له شرعا لاستدراك
مصلحة الفعل في الوقت والتقديم ما فعل قبل وقته المقدر له شرعا لذلك وهما اعم من الاعاده من وجه
ومباينان للاداء ويباين كل منهما مع الاخر ثم ان الاربعة هل تختص بالواجبات ام تعم المندوبات
الاظهر التعميم للتبادر وعدم صحة السلب وعن بعضهم التخصيص بالاول وعن بعض التفصيل بين
الاداء بالتعميم والقضاء بالتخصيص والكل باطل يشهد به الرجوع الى الاستعمال لانهم وهل يتوقف صدق
القضاء على تعلق الاداء قولان وعن ظاهر النهاية التوقف والحق عدم التوقف لصدقه مع عدم تعلق
الاداء كما في الحائض والنائم ونحوهما وعدم صحة سلبه مع عدم صحة توهم ان صدق القضاء يتوقف
على صدق الفوت وما لم يتعلق الاداء لم يصدق الفوت باطل اذ يصدق الفوت مع عدم تعلقه
كما يقال للنائم انه فات عنه الصلوة مع انه يمكن منع المقدمة الاولى ايضا بان يقال لو سلم عدم صدق
الفوت ح فلا نسلم توقف صدق القضاء على صدقه ثم ان الاربعة هل هي من الحقائق الشرعية او من
الحقائق الاصطلاحية ام من اللغوية او العرفية العامة ظاهر الاشارات كون اللفظ الاول
من الاول على خلاف التقديم فان احتمال المعنى اللغوي فيه تام وعن بعضهم ان القضاء والاداء
والاعاده من اصطلاحات الفقهاء اقول القضاء لا يبعد ان يكون من الاول لكونه حقيقة
في هذا المعنى عند اهل الشرع وقد استعمل في لسان الشارع ايضا فيه بل كثيرا ما استعمل فيه في لسانه

ولا

وكل ما هو كذلك فالظاهر صيرورته حقيقة في لسانه فيكون حقيقة شرعية ولكن لا ثبوت لها في غيره لعدم ثبوت استعماله
في لسانه في المعنى الجديد فان الاعاده وان استعملت في الاخبار لكن كون استعمالها في غير المعنى اللغوي غير معلوم
احتمال كون استعماله فيه فانه لو دل عليه الاول لوجد استعماله فيه فيحتمل قويا كونهما من مصطلحات اهل الشرع
وان التقديم فالظاهر عدم كونه من الحقيقة الشرعية ولم يثبت كونه من الحقيقة الاصطلاحية ايضا ويقوى عدمه
القول بالفرق بين القضاء وبين الاعاده والقضاء وعدم سماعه كان المقام ليس مما يظن فيه دفع الاتفاق على
عدم الفرق ولا ينافي ما ذكرناه من كون القضاء حقيقة شرعية في المعنى المذكور استعماله في معاني اخر في غير
ذلك اما من الاستعمال في المعنى اللغوي او من باب المجاز كما لا يخفى على المتامل اذا عرفت ذلك فالحق ان
الاول لا يدل على القضاء ولا التقديم ولا يقتضي فعل شيء منهما وانهما يحتاجان الى امر جديد لنا ان المتبادر من
الامر مطلوبية الفعل المقيد بالوقت دون مطلق الفعل كما لا يدل عليه شيء من الكلام اما المطابقة فظاهر
واما التضمن فلان غاية ما يستفاد من الامر مطلوبية الفعل المطلق تبعا في ضمن الكل واما مطلوبيته مستقلا
فلا يستفاد من الامر المذكور على وجه التضمن اصلا وبعبارة اخرى المفهوم من الامر بالفعل المقيد بالوقت
طلب واحد لمطلوب واحد هو الفعل في الوقت لا طلب الفعل المطلق وطلب لايقاعه في الوقت المخصوص حتى يبقى
الاول مع انتفاء الثاني ولذا لا يفهم من مجرد الامر المذكور مطلوبية القضاء ولا التقديم وكلي انه واضح لا يحتاج
الى البيان ومما قال العضدي من ان للخصم ان يقول انه اذا دعا امرا بالصلوة وبايقاعها في يوم
الجمعة فلما فات ايقاعها فيه الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه فان ذلك من تكليف على
العقل وليس من مقتضيات الخطاب ومدلولات العربية في شيء والقول بانه يحتمل ان يكون ذكر الخاص
من باب المثال وان المطلوب هو الطبيعة المطلقة خلاف ظاهر الامر اذ ظاهره كون التقييد
داخلا في المامور به معتبرا فيه غير خارج عنه وبالجملة المناطقة لا الخطأ على الفهم العرفية وما ذكر
خارج عنها قطعا وليس المفهوم عرفا الا الامر الوحداني الذي هو طلب الفعل المقيد واما الالتزام
فلانتفاء الملازمة بين مطلوبية الاداء ومطلوبية القضاء عقلا او شرعا او عرفا اذ لا يمتنع عقلا وجود الاول
دون الثاني وكذا في الشرع والعرف والشاهد على ما ذكرنا انه كثيرا ما يخطر بالبال السماع حين سماع الامر القضاء
ولا مطلوبيته ولا مطلوبية الطبيعة اللابشرط على وجه الاستقلال لعدم الفهم شاهد عدم الاقتضاء ومثل
الوقت المكان والمفعول به والحال والتمييز ونحوها وانه لو اقتضاه لكان باعتبار ما ذكره العضدي من ان المشعر الا
بالفعل وبايقاعه في الوقت الخاص واذا انتفى الثاني بقي الاول اذ يبعد في الغاية ولا تدل على الترتيب وان الفعل
بعد الوقت لا يستدرك مصلحة الوقت ولو كان كذلك لكان الاداء وبين في الاداء ولم يكن الثاني قضاء و
بطلانه ظاهر وما ذكرنا يظهر انه لا وجه للتمسك بقاعدة الميسور لانتفاء التركيب الخارجي ولا التمسك بالاستصحاب

ارو لو كان تمام حديد

لان الطبيعة لم تكن مطلوبة الا تبعا فلا يتوهم بعد رفع القيد مطلوبيتها بالاصالة لم تثبت من الاصل
فلا مجال للاستصحاب في المقام نعم لو ثبت وجوب فعل في وقت وشك في التقييد والاطلاق لصح التمسك بالاستصحاب
في بقائه بعد الوقت لاحتمال الاطلاق وعدم التقييد فلا ينفي بالرفع والاصل البقاء اما مع ثبوت التقييد بظاهر
الخطاب فلا مجال لايقاعه بعد رفع القيد فلو قيل انه ثبت وجوب الاداء بغير اللفظ كالاجماع فهل يصح اثبات
القضاء بالاستصحاب لاحتمال كون الواجب هو الفعل وايقاعه في الوقت الخاص فاذا انتفى الثاني بقي الاول لعدم الدليل
على عدمه اذ وجوب ايقاعه في الوقت الخاص يقتضي مطلوبية الطبيعة تبعا اذ كما لو كان المطلوب هو
المقيد فالقدر المتيقن من مطلوبية الطبيعة هو هذا وهو لا يقبل الاستصحاب ومطلوبيتها على وجه الاستقلال
غير ثابت حتى نستصحبها في الوقت الاول حتى نحكم ببقائه والفرق بين هذا والسابق ان الثابت هنا ليس هو الجمل المردد
بين المطلوبية الاستقلالية والتبعية حتى نحكم ببقائها للشك في رفعها لاحتمال كونها على وجه الاستقلال لان
مطلوبيتها تبعا وشك في مطلوبيتها على وجه الاستقلال ايضا والاول لا يقبل الاستصحاب للقطع بعدمه والثاني
لا نعلم ثبوته حتى نحكم ببقائه فلا وجه للتمسك بالاستصحاب فيه بخلاف السابق فان الثابت فيه هو المطلوبية
في الجملة المرددة بين كونها على وجه الاستقلال حتى تكون باقية وبين كونها على وجه التبع حتى تكون مرتفعة فشك في
رفعها فنحكم ببقائها وبما ذكرنا يمكن تصحيح الاستدلال للمختار وبعدم الفرق بين السابق على الوقت واللاحق
فكما لا يدل على الاول فكذا الثاني فالجواب بمنع التسوية لا وجه له فان السابق واللاحق كلاهما خارجان عن المقيد
ولا دلالة على احدهما لانهم لا يجعلون من باب تعدد الطلب والمطلوب وان كان كذلك لم يكن فرق بينهما نعم لا
يجوز ايقاعه في السابق اختيارا وهو في اللاحق كذلك ولو قيل يمكن رفع القيد وبقاء طلب الماهية بعد
بخلاف السابق فانه لا يمكن ذلك فيه قلت يمكن فرضه في السابق ايضا بفرض عدم امكان الايقاع في الوقت
واستدل ايضا بان الاوامر الشرعية قد يتعقبها وقد لا يتعقبها فلو اشعار في الامر عليه وبان ايجاب القضاء
بنفسه ولا لو ساء التاكيد والتاسيس اولى منه وبهما نظر لاحتمال كونه لعدم الاستنباط للدليل والتاكيد
فلم يرتكب لفوائده الا ان يقال ان الغالب خلافه فيظن كونه تاسيسا وعدم اقتضاء الامر القضاء واحتج
الخصم بالاستصحاب فانه كان قبل خروج الوقت واجبا فكان باقيا وانه لو لم يكن موجبا للقضاء لكان
ايجاب القضاء خلاف الظاهر وان المطلوب بالامر هو الفعل لا غير وليس الزمان مطلوبا لانه ليس من فعل
المكلف وانما وقع ذلك ضرورة كونه ظرفا للفعل وانه لو سقط وجوب الفعل بخروج الوقت لسقط الاثم
من احكام وجوب الفعل وان الزمان ظرف من ضروريات المامور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله
في سقوطه وان الوقت كاجل الدين فكما لا يسقط الثاني بالتاخير فكذا الاول وانه لو وجب القضاء بامر
جديد لكان اداء لا به لانه لا بد في المعلق في الوقت لا بعده وان الغالب وجوب القضاء فلا بد من مقتضى وما كل

عدم

عدم ما سوى الامر الاول وان الغالب في الاوامر القضاء على تقليد ثبوت الفعل في وقت فيحمل هذا عليه
والجواب اما عن الاول فقد ظهر مما مر واما عن الثاني فنمنع كونه خلاف الظاهر اذ لا وجه للظهور المذكور ولا
سبب له الا اصالة البراءة عن وجوبه وهي لا تفيد الظن سيما كونه كذلك لكن بطلان الثاني ممنوع والحق
ان ايجاب القضاء مخالف للاصل لا بد له من دليل دافع لحكم الاخير في ذلك اصلا واما عن الثالث فبانه خلاف
الفرض فان المفروض كون الفعل من الموقت ومقيدا بالوقت فكيف يكون المطلوب هو الفعل لا غير والثاني
وان لم يكن من فعل المكلف لكن ايقاع الفعل فيه من فعله واما عن الرابع فبان سقوط وجوب الفعل بخروج الوقت
لا يستلزم سقوط الاثم فانه انما هو باعتبار ايجاب القضاء نعم لو لم يكن حال عليه على وجوبه لسقط الاثم
البته يعني ان ترك الفعل فيما بعد الوقت لا يترتب عليه الاثم سواء كان المراد الاثم المتعلق بترك الفعل في
الوقت فلا وجه لسقوطه اصلا لحصول المخالفة الموجبة لترتبه واما عن الخامس فبانه يرجع الى الثالث ولا
يكون دليلا اخر فيظهر جوابه من جوابه واما عن السادس فبان الوقت فيما نحن فيه للصحة لا انه كاجل
اجل الدين فانه ظرف له ومطلوبية اصل الاداء فيه معلومة ولذا لا يسقط بخروج الوقت بخلاف الاول فان ما
الامر يدخلية الوقت في المطلوب فاين احدهما من الاخر ولذا قال في الاشارات انه قياس مع الفارق واما عن السابع
فبانه انما يكون اداء لو لم يكن الفعل بعده لاستدراك مصلحة الوقت بل لمصلحة نفسه كما هو شان الاداء والفرض
خلافه فان الدليل دل على وجوب القضاء وقد عرفت ان الفعل بعد الوقت لاستدراك مصلحة الوقت فكيف
يصير اداء واما عن الثامن فبانه لا معنى للاصل بعد ما عرفت من ظهور عدم اقتضاء الامر الاول وانما وجوب
القضاء انما نقول به بعد قيام دليل غير الامر الاول على وجوبه فكيف يكون الاصل عدمه واما عن التاسع فان
نمنع وجود الغلبة المفيدة للظن في مطلق الاوامر المقيدة كما يشهد به التتبع فيها ولو تم في صنف منها
نقول انه خارج عن الامر الاول دليل اخر لا يجابه فيكون القضاء بفرض جديد لا بالفرض الاول كما هو مطلوب
الخصم ومن المحقق العضدي المستدل على ان الجنس والفصل هل تمايزهما في العقل او في الخارج فعلى الاول
يكون القضاء بالفرض الجديد وعلى الثاني بالفرض الاول فان كان مراده ان الموقت من باب الجنس والفصل
فالفعل جنس والوقت فصل ففيه ان الظاهر خلافه فان الزمان خارج عن الفعل غير داخل فيه وليس علة لوجوده
مع ان من المعلوم عدم تمايز الجنس والفصل في الخارج بل في العقل فقط وان اراد ان الفعل المقيد
بالوقت بالنظر الى نظير الجنس والفصل فهو ايضا باطل ضرورة اختلاف الفعل مع الوقت في الوجود الخارجي
وتمايزهما فيه بخلاف الجنس والفصل فانهما متحدان في الخارج مع ان مجرد تمايزهما في الوجود الخارجي لا يقتضي
كون القضاء بالفرض الاول لجواز انتفاء ظاهر الامر ارادتهما مجتمعا كما هو الحق فمع انتفاء احدهما ينتفي
المطلوب ولا يجري الاستصحاب نعم يمكن اتمامه بقاعدة الميسور ولكنه خلاف ظاهر كلام العضدي

تنع

ويمكن ان يق ان ظاهر الامر طلب واحد يتعلق بالمقيد وهذا الطلب الخاص بمنزلة الجنس والفصل
فان الخصوصية من مشخصات الطلب الخاص ومن مقوماته كالفصل للنوع فان كان الجنس والفصل
متمايزين في الوجود الخارجي كان الطلب والخصوصية كذلك وان كان تمايزهما في العقل فقط كان الامر
بما نحن فيه كذلك فيكون الامر بما نحن فيه نظير الجنس والفصل لكن قد عرفت ان الحق اتحادهما في الوجود الخارجي
كالطلب مع الخصوصية فمع انتفاء الفصل والخصوصية لا يبقى طلب حتى يتعلق بالفعل بدون القيد فان كان
مبنى دعوى انه بقاء الطلب بعد رفع الخصوصية فذلك خلاف الظاهر وان كان دعوى مبنية على افادة الامر
طلبا آخر يتعلق بالقضاء فهو ايضا خلاف ظاهر الطلب مع ان مقتضى البناء المذكور كون الفعل بعد الوقت
اداء لا قضاء وهو خلاف الفرض ثم ان الامر بالاداء كما لا يقتضي لزوم القضاء بشيء من الكلا كذلك
الامر بالقضاء كذلك فلا يقتضي وجوب الاداء اصلا مع صحيح الاشارة ثم لعين ما مر ويشكل بان ايجاب
القضاء يقتضي عرفا وجوب الاداء للامر في القضاء استدراك مصلحة الاداء فاذا كان الامر به يرضى
بتركه القضاء الا جل ذلك ثانيا ولا يبقى لم يكن واجبا بترك الاداء فالامر بالقضاء يقتضي وجوب الاداء الا ان
يحمل لا يوصى بتركه وهو معنى الايجاب الا ان يق لعل الامر كان واجبا بترك الاداء باعتبار وجود
مانع ولما لم يكن ذلك المانع موجودا مع القضاء امر به واوجبه ولم يوص بتركه نعم لو علم انتفاء المانع
فهم من الامر بالقضاء ايجاب الاداء ايضا لوجود المقتضي وانتفاء المانع ولا يبعد ان يكون الظن بانتفائه
ايضا معتبرا اذا كان الدال على وجوب القضاء لفظا لكون المناط في ذلك لزوم الاكتفاء على الظن والظهور
ولو في ذلك للترك الاشارة وفي نفي القضاء لا يقتضي نفي الاداء ووجهه ظاهر مما مر واما نفي الاداء فهل يقتضي
نفي القضاء ام لا يقتضيه ايضا صريح الاشارات الثابتة وبا في مثل الاشكال السابق هنا ايضا فان الاداء
مع امكانه اذا لم يكن واجبا فالقضاء اولى الا ان يق لعل عدم وجوب الاداء باعتبار مانع منه منتف
مع القضاء فلا يقتضي عدم وجوبه نعم لو علم او ظن بانتفاء المانع وان عدم الوجوب كان لعدم المقتضي
فهم منه عدم وجوب القضاء ايضا لانه لاستدراك مصلحة الاداء والفرض انتفاؤها فلا معنى لوجوبه
هذا كله بالنسبة الى القضاء واما الاعادة فهل يقتضي الامر بفعل في وقت معين او مطلقا وجوب الاعادة
مع اتيانه مع الخلل الحق ذلك فان ظاهر الامر يقتضي وجوب الاتيان بالمامور به على وجهه سواء اتى به
على غير وجهه ام لا والتخصيص بالصورة الثانية خلاف ظاهر الامر نعم لو سلم شمول الامر لصورة الاتيان
بالفعل على غير وجهه كان مقتضى الاصل عدم وجوب الاعادة لان الاصل هو البراءة فان قبل اشتغال
الذمة بالتكليف كان ثابتا قبل اتيان الفعل الاول المشتمل على الخلل وهو يقتضي البراءة اليقينية ولا يحصل
الا بالاعادة كان الاستصحاب ايضا يقتضيها قلت القدر الثابت من التكليف انما هو مع عدم

الاتيان

الاتيان بالفعل المذكور واما مع تحققه فلم يثبت التكليف بالفعل حتى يلزم تحصيل البراءة فيه او يستصحب فالشك في
ثبوت التكليف لا في حصول الامتثال وحصول البراءة والتقديم كالقضاء في ان الامر بالاداء لا يقتضيه
ونفيه لا يقتضي نفي الاداء والامر به يقتضي الامر بالاداء مع العلم بعدم المانع او الظن به كما ان نفي الاداء
يقتضي نفيه ايضا مع العلم بعدم المانع او الظن به وتحقيقها نظير ما سبق ويتفرع على ما مر فروع كثيرة في العبادات
والمعاملات منها قضاء العبادات واعادتها وتقديمها والاجارات الموقتة والوكالة كذلك بما يقبل النيابة من العبادات
والعقود والايقاعات ومنها المسائل بناء الفراغ لو فقد الخاص بعد السلف لا عينها وعلقه الى غير ذلك كالحق
بما ذكرناه بين الواجبات والمندوبات بل والمباحات في الجملة بل يمكن اجراء ما ذكرناه في الحرام والمكروه فلو نهي
نهيا او تنزيهيا عن فعل موقت فلا يقتضي ذلك حرمته او كراهته فيما قبل الوقت ولا فيما بعده وكذا تحريم الفعل او
كراهته فيما قبل الوقت او فيما بعده ولو من باب التقديم او القضاء لا يقتضي تحريمه او كراهته في الوقت
ونفي تحريمه او كراهته في الوقت لا يقتضي نفيه فيما قبله ولا فيما بعده ولو من باب التقديم او القضاء نعم نفي التحريم
عن القضاء او التقديم فيما ومنه نفيه عن الاداء عرفا ولو ظنا وكذا في الكراهة ثم اشكل في الاعادة او
القضاء باعتبار فقد ان شيء او وجوده في المامور به يقتضي فلك فساده به فان القضاء استدراك
فائت ولا يتحقق ذلك الا مع الفساد ولزوم الاعادة مع الصحة غير معقول فانها اتيان الفعل ثانيا لا وجه
لها مع الحصول الامتثال بالاول وسقوط الامر به واذ لا امر فلا اعادة وورود الامر بالفعل ثانيا على وجه
الاستقلال لا الاعادة بدون اشتمال الاول على الخلل وان كان يمكن لكنه خلاف ظاهر الامر بالاعادة ونفي
الاعادة يفيد نفي الفساد عرفا اذ لو كان الفعل فاسدا لزم اعادته تحصيلا للمطلوب وجواز كون الفعل فاسدا
لعدم الامر بالاعادة خلاف الظ واما نفي القضاء فلا يقتضي الصحة لكونه بنفسه حكما لا نوع ووقع
الجميع في الاخبار كثيرة اختلفوا في ان الامر بالشيء على وجه الاطلاق هل يقتضي ايجاب مقدمته
على اقوال وقبل الخوض في تحقيقه ينبغي ذكر امور الاول ان الواجب اما مطلق او مشروط وعرف الاول بانه
وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده والثاني ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وبعضهم زاد فيهما
من حيث هو كذلك واحترز به عن مثل ذلك في العادة او في نظر الامر فيتوقف على الحيثية الاطلاق والاشتراط فقد يختلفان
بالنسبة الى ما لا يتوقف عليه الوجود لو في العادة او في نظر الامر كوجوب صلاة الجمعة بالنسبة الى حضور
السلطان العادل او نائبه الخاص فانه مطلق عند جماعة ومشروط عند اخرين وكذلك اختلفوا في صحتها لذلك
فجماعة حكموا بالصحة وبعضهم بعدمها ومن قال بالاطلاق الوجوب يقول بعدم توقفها الصحة عليه ايضا
فعنده الواجب مطلق بالاضافة اليه مع انه ليس مما يتوقف عليه وجوده لا في العقل ولا في العادة ولا في نظر
الامر وعند الجماعة الثانية الواجب مشروط مع ان ما يتوقف عليه الوجوب ليس مما يتوقف عليه الوجود لا

عقلا

عقلا ولا شرعا ولا عادة ومثلها الحج فان وجوبه مشروط بالاستطاعة مع عدم توقف وجوده عليه وكزكاة
الفطرة فان وجوبها مشروط بدخول شوال مع عدم توقف وجودها عليه عند جماعة وكزكاة الانعام فان
وجوبها مشروط بدخول الشهر الثاني عشر مع جواز تقديمها عليه عند بعضهم وكالوضوء للصلاة الفريضة فان
وجوبه مشروط بدخول الوقت عند المشهور ولا يتوقف صحته عليه عندهم لجوازه قبل الوقت للتاهب
وكالقسم للزوجات فان وجوبه مشروط بالشروع عند جماعة ومطلق بالاضافة اليه عند المشهور مع عدم
توقف وجوده على الشروع اتفاقا فينتقض التعريف الاول عكسا ان كان المراد نفي توقف الوجوب
فقط مع ثبوت توقف الوجود لخروج مثل صلاة الجمعة بالاضافة الى حضور السلطان العادل او نائبه
الخاص في القول باطلاق الوجوب ومثل القسم بالاضافة الى الشروع عند المشهور ومطلقا ان كان المراد
اعم من ذلك ومن نفي توقف الوجود فقط او نفيهما لدخول جملة من الواجبات المشروطة في التعريف
والتعريف الثاني عكسا فقط لخروج الواجبات المشروطة بما لا يتوقف عليه وجودها وهي
كثيرة وقد عرفت جملة منها واجيب عن ذلك بان المقصود من الاطلاق والتقييد بالنسبة الى المقدمة بل
هو اصطلاح منهم فلا ينتقض الاول جمعا منه ان الواجب المطلق عندهم مقابل للمشروط فكما لا يعتبر
في المشروط عندهم كون ما يتوقف عليه الوجوب مما يتوقف عليه الوجود قطعا فكذا في المطلق وكما نص في العقد
تنادي بالتعميم كما يظهر من ملاحظة مبحث اشتراط وجوب الجمعة بحضور السلطان او نائبه الخاص ومبحث
القسم بين الزوجات ونحوهما فان على القول بعدم اشتراط الوجوب الواجب مطلق عندهم قطعا مع عدم
توقف الوجود عليه باعتبار هذا القيد لا يصح في شيء من التعريفين وغير معتبر في مفهوم اللفظين
قطعا فلا يراد وان عليهما نعم لما كان الواجب المطلق انما يفصل مقدمة ايجابه ايجاما اعتبر الاطلاق
بالاضافة اليه اذا كان مما يتوقف وجوده عليه شاع القول بان مقدمة الواجب المطلق هل هي واجبة ام لا
وان الواجب بالنسبة الى مقدماته ينقسم الى المطلق والمشروط ولما كان الاطلاق والاشتراط مما يختلفان
في جميع الواجبات اذ لا يتحقق واجب الا وهو مطلق بالنسبة الى بعض الامور ومشروط بالنسبة الى بعض
فلا اقل من كونها مطلقة بالنسبة الى السعي الى الاتيان بها فادا وقعا ومشروطة بالنسبة الى القدرة وبقية التعريفين
قيد الحيثية مع عدم الحاجة اليها لكونها مفهومة بدون ذكرها ولما كانت المقدمة قد تكون عادية وقد تكون
شرعية والظاهر من التعريف توقف وجود الواجب عليها عقلا زاد بعضهم وان كان في العادة او في نظر
الامر ليعمها انهم لكن لا يبعد شمول التوقف للاقسام الثلاثة من دون الزيادة المذكورة فلا حاجة اليها
انهم وكما ان الواجب ينقسم الى المطلق والمشروط فكذا الامر قد يكون مطلقا بالاضافة الى شيء وقد يكون
مشروطا به فالاول كالامر بالصلوة بالاضافة الى الوضوء والثاني كالامر بالحج بالاضافة الى الاستطاعة

والامر

والامر بالجهاد بالنسبة الى الجماعة ثم ان ما ذكرناه في بيان التعريفين انما هو على وفاق القوم والا فالحق
ان الواجب المشروط لا يتوقف وجوبه على الشرط فان المراد بالوجوب ان كان هو طلب الفعل حتما فلا ريب ان في
قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية طلب الوضوء عند ارادة القيام الى الصلوة حاصل حين الخطاب لا حين الارادة
بل المطلوب والمراد هو الوضوء عند الارادة فالشرط قيد للمطلوب ومتعلق الوجوب لا ان يكون شرطا في
الايجاب والطلب كيف ولو كان كذلك لم يكن المراد من الامر المعلق على الشرط الاعلام بان الفعل يجب
ويتعلق به الوجوب عند حصول الشرط فيلزم كون الاوامر المشروطة كلها اخبارا لا انشاء وهو قطعي البطلان
مخالف للوجدان قطعا فانا اذا رجعنا الى انفسنا عند الاوامر المشروطة نجد حصول الطلب حين الامر
وكونه لانشاء الطلب وايجاده لا للاعلام بحدوثه عند حدوث الشرط ولذا يلزم على المامور الاتيان
بالمامور به عند حصول الشرط وان علم غفلة المولى عن الطلب حين حدوث الشرط او بالجملة من راجع
نفسه عند الامر بشيء على الشرط كقوله ان جاءك زيد فاكرمه وتامل في الاوامر العرفية المشروطة لا يبقى له ريب
وشك في ان الطلب والايجاب فيها ليس موقوفا على الشرط بل الفعل الذي تعلق به الطلب معلق عليه
بمعنى ان المطلوب ايجاد الفعل عند وجود الشرط وان كان المراد من الوجوب لزوم الاتيان
بالفعل وكونه بحيث يترتب الذم والعقاب على تركه فلا ريب ان الفعل يتصف بذلك ايضا بمجرد
الامر المشروط لا مطلق ايجاد الفعل بل ايجاده عند حدوث الشرط ووجوده فاذا قال المولى لعبده ان
جاءك زيد فاكرمه كان اكرامه عند مجيئه لازما على العبد بحيث يستحق الذم والعقاب على تركه وان
لم يجئ بعد وهو ظاهر ايضا ولا يتوقف لزوم الاتيان بالفعل عند وجود الشرط وترتب العقاب على تركه بعد
صدور الامر المشروط على شيء اخر فالشرط في الاوامر المشروطة قيد للجزاء فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم الخ معناه اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين عند ارادة
القيام الى الصلوة وكذا قولنا ان جاءك زيد فاكرمه معناه اكرمه لزوما عند مجيئه وهو في الحقيقة عزم قولنا
صم غدا ولا ريب انه ايجاب للصوم في الغد من حين الامر وان صومه يتصف بالوجوب من حينه فعلى هذا
لا ينطبق تعريف الواجب المشروط على شيء من افراده ويدخل الجميع في تعريف الواجب المطلق ويحتمل
التعريفان معا فالواجب المطلق ما لم يعلق فعله والاتيان به على حصول الشرط والمشروط ما علق
فعله والاتيان به على حصول الشرط وبعبارة اخرى الواجب المطلق ما كان متعلق الوجوب هو الفعل
المطلق والواجب المشروط ما كان الواجب متعلقه هو الفعل المقيد بحصول الشرط فالاطلاق والاشتراط
صفتان للفعل لا لوجوبه وما ذكرناه ظهر ان ما يوجد في كلام غير واحد من ان الواجب باعتبار مقدماته
ينقسم الى مطلق ومشروط ليس على ما ينبغي فان هذا التقسيم ليس بالنظر الى خصوص مقدمات الوجود

بل بالنظر الى الامر منه كما عرفت ويشهد به تعميم ما علق عليه الوجوب في كلامهم وظهر ايضا ان اطلاق الواجب
على الواجب المشروط قبل تحقق شرطه لا يكون مجازا نعم قد يتخيل من اطلاق الواجب عليه قبل حصول الشرط
ان الاتيان به قبله واجب فيكون وليس كذلك بل المراد ان الاتيان به بعد حصول الشرط واجب فالاتيان
بالفعل قبل حصول الشرط وان لم يكن متصفا بالوجوب لكن قبل حصول الشرط كان ايجاد الفعل بعد حصوله
واجبا ومتصفا بالوجوب فان كان مراد من قال ان اطلاق الواجب على الفعل المطلق قبل حصول الشرط
مجاز بخلاف ما بعد حصوله فانه متصف بالوجوب ففيه ان المتصف به بعد حصوله ايضا هو الفعل
المقيد اعني الفعل بعد حصول الشرط لا المطلق لانه المفهوم من الامر وان كان مراده ان الفعل المقيد بكونه
بعد حصول الشرط لا يكون متصفا بالوجوب قبله فهو خلاف المفهوم من الامر وخلاف مقتضى
امارات الحقيقة لانه لا يصح سلب الوجوب عنه ويصح ان يقال ان الاكرام بعد المجيء مثلا واجب والحج
بعد الاستطاعة واجب والحاصل انه لا شبهة في اتصاف ايجاد الفعل بعد حصول الشرط بالوجوب قبله بان
يكون زمان الفعل بعد حصوله وزمان الاتصاف قبل حصوله وان اطلاق الواجب على الفعل الواقع
بعد حصول الشرط حقيقة وليس مجازا ثم الامر المطلق ظاهر في الاطلاق دون الاشتراط لا لاصالة الاطلاق
لا لانه الغالب ولا لانه حقيقة في الواجب المطلق ومجاز في المشروط تمسكا بالتبادر لعدم فهم المنافاة
ولو في بادي النظر ولانه خلاف المستفاد من اهل العرف فانهم مطبقون على كونه حقيقة ولانه لو كان مجازا
لم يكن غالبا لان الاوامر الواردة في الكتاب والسنة مجازا لاشتراطها بشرائط التكليف والتمسك بالتبادر
لاثبات الحقيقة غير صحيح لاحتمال كونه باعتبار عدم ذكر الشرط وكون الغالب مع عدم ذكره لا من حاق اللفظ
فلا يكون من امارات الحقيقة بل لا يثبت منه الا الظهور كما ان فتح قول الفعل منفصلا باحتمال الاشتراط
يكفي فلا ريب فيه خلافا للعلامة سيدنا المرتضى من اشتراك الامر بين الامرين وعدم ظهوره في شيء منهما
كما هو مقتضى الاشتراك الا ان يقوم دليل على احدهما كما في السبب فانه لعدم امكان اشتراط وجود
السبب في وجوب المأمور به دليل على اطلاق الامر بالنسبة اليه وعدم توقف وجوبه عليه كما لا يخفى
اما عدم امكان تعليق وجود المسبب بالسبب فلان وجود المسبب عند وجود السبب ضروري
ومع عدمه ممتنع فلا يمكن تعلق التكليف به لكونه غير مقدور وفيه ان الاشتراك باعتبار ان الامر
مستعمل فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة وقد عرفت ان مع تعدد المستعمل فيه المجاز اولى من الاشتراك
مع ان استعماله فيهما ممنوع بل الظاهر استعماله في حال الاشتراط والاطلاق في المعنى الاعم والخصوصية
مفهومة من ذكر الشرط وعدمه ولو سلم الامران فالاصل انما يعمل مع عدم الدليل على خلافه وقد عرفت
وجوده في المقام وما ذكره في السبب ستعرف فساده ويلزم ان الكلام في اشتراط الوجوب ينبغي ان

يتوقف

يتوقف في كونه شرطا على الاجتهاد ويحكم بشرطيته على الاصل من دون معارض ونحن نحكم بالاطلاق مع وجود
اطلاق الامر ونحكم ايضا بالاشتراط على الوجوب كما لا يتوقف اجتهادا الوجوب اما عقلي او اما شرعي وكل واحد منهما اما نفسي
او غيري وكل واحد منهما اما اصلي او تبعي والمراد بالوجوب العقلي هو حكم العقل بلزوم الاتيان به وبالشرعي هو حكم
الشرع بذلك بمعنى طلب الشارع من المكلف الفعل كما ان الاول طلب العقل منه ذلك وقد يقال الوجوب العقلي بمعنى
حكم العقل بلا بدية الفعل والوجوب الاصلي قد يقال على وجوب الفعل بالذات والتبعي على وجوبه بالعرض كحكم العقل او
الشرع بالتبع بوجوب المركب فان الوجوب للمجموع بالذات وللجزء بالعرض فهو وجوب واحد يتعلق بالاول اولا
وبالذات وبالثاني ثانيا وبالعرض وقريب منه وجوب الملزوم فانه وجوب واحد يتعلق به اولا وبالذات و
باللازم ثانيا وبالعرض وقد يقال الوجوب الاصلي على ما استفيد من الخطاب وبالاصالة بان يكون مقصودا من الخطاب مراداً منه
من الفعل بالاصالة بان يحكم به اولا والتبعي على ما استفيد من الخطاب بالتبع بان لا يكون مقصودا من الخطاب ومراداً منه بل
العقل يفهم بعد فهم الوجوب الاصلي من الخطاب بواسطة وجوبه شيئا اخر في مقام التكلم او يحكم العقل بعد حكمه بوجوب
شيء بواسطته بوجوب شيء اخر فههنا وجوبان شرعيان او عقليان احدهما مستفاد من الخطاب او من العقل بالاصالة والثاني
بالتبع فما يدل عليه الخطاب مطابقة او تضمنا او التزاما بالمعنى الاخص فهو اصلي وما يدل عليه التزاما بالمعنى الاعم
بان يفهم العقل لزومه بعد تصور الطرفين والنسبة او غير بين بان لا يفهمه بمجرد تصور الطرفين بل بواسطة مقدمة خارجية
فهو تبعي والوجوب الغيري ما يكون الغرض منه ايجاد متعلقه ليتوصل به الى ايجاد فعل اخر ومقابله النفسي فهو ما لا يكون
الغرض منه التوصل الى ايجاد اخر بل ايجاده نفسه ولا ينافي ذلك كون المقصود من ايجاده حصول فوائد اخر لا نفس
حصول الفعل فالصلوة الواجبة نفسيته مع كون الغرض منها الفوز بالسعادات الابدية وان ايجابها ليس للتوصل الى فعل
اخر والوضوء واجب غيري لان ايجابه لاجل التوصل الى فعل الصلوة وقد يجتمع الوجوب الغيري مع الاصلي كما في
الوضوء فان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الخ يقتضي بالاصالة وجوبه للتوصل الى فعل الصلوة فمن حيث استفادته
من الخطاب اصلي ومن حيث كونه لاجل التوصل الى الصلوة غيري وقد يجتمع مع التبعي كوجوب المقدمة على الاظهر
الاشهر فان وجوبها لاجل التوصل الى ذي المقدمة فيكون غيريا ويستفاد من الخطاب بها بالالتزام البين بالمعنى
الاعم فيكون تبعيا ايضا بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فان وجوب المقدمة مغاير لوجوب ذيها بالذات لا بمحض الاعتبار
فالنسبة بينه وبين كل واحد منهما عموم من وجه كما ان النسبة بين النفسي وكل واحد منهما كذلك فان الصلوة وجوبها نفسي
واصلي والوضوء اصلي غير نفسي ويمكن تحقق نفسي تبعي لكن وقوعه غير ظاهر بعد استقراء الواجبات ولا يبعد وجوده
بعد التامل فيها وقد يقال الوجوب العقلي على ما يدل العقل على وجوبه مثل النقلي ايجاب الشارع وعليه فالوجوب
الشارع هو الشرع لا العقل لانه الظاهر من لفظ الوجوب في عنوانهم ومقتضى ادلتهم نفيا واثباتا والمراد من التبعي
ليس هو النفسي لان مرادهم وجوب المقدمة من حيث انها مقدمة ولا معنى لوجوبها كذلك نفسيا ولا تقييد بقيد

ادلتهم بل من التامل في كلماتهم يحصل القطع بان مرادهم ليس ذلك وبالجملة انتفاء الوجوب النفسي مسلم عند
كل لا يدعيه احد منهم ولا تقتضيه ادلتهم فلا وجه لجعله محل النزاع وما في القوانين من ان القائل بوجوب
المقدمة لا بد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي
والا فلا معنى للثمرات التي اخذ فيها محل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها
واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب الاصلي ليترتب العقاب
عليه وانه لم ياب بانها نفسه وجوبها في حد ذاتها لا يقول به احد من القائلين بالوجوب كما يشهد النظر
في ادلتهم بل لا معنى له اصلا وما ذكره من عدم اجتماعه مع الحرام لا تقتضي ذلك الا كونه في عدم اجتماع الوجوب
مع الحرام بين النفسي والغيري لعموم الدليل كما ستعرفه فلو كان وجوبها غيريا لا يجتمع مع الحرام ايضا
نعم في التوصليات لما كان الغرض هو التوصل كان الاتيان بالحرام موجبا لسقوط الامر لا ان الحرام كان
واجبا ايضا ومراد من قال باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام كصاحب المعالم في ان سقوطه بالحرام لا ان الحرام
والواجب قد اجتمعا في محل واحد كالثالث لوجوب المقدمة بدعوى السلب الكلي والمثبت له يدعي الوجوب
الغيري دون النفسي ومراده من الغيري هو الاعم من التبعي لان في نفيها لا عم ويدعي السلب الكلي والمثبت يثبت
الاعم ويدعي الايجاب الجزئي ويشهد بما ذكرناه اطلاق عنوانهم وما لحظة استدلالاتهم وما ذكره في القوانين
من انهم لا بد ان يقولوا بالوجوب الاصلي ليترتب العقاب عليه فيه ان ترتب العقاب ليس من لوازم
الوجوب الاصلي حتى يلزمهم القول به بل يجتمع مع التبعي ايضا كما ستعرف مع ان الثمرة ليست من
لوازم الوجوب في كلامهم الكل بل انما ذكرها البعض فلا يصير حجة على غيره والمراد من التبعي هو المعنى الثاني
من معنييه لا الاول فان القائل بالوجوب يقول بان وجوبها غيري وجوب ذي المقدمة كما تقتضيه دليله
وهو لا يجتمع مع المعنى الاول من معنيي التبعي كما لا يخفى والظاهر ان المعنى الاول منهما مسلم عند الكل ولا ينكره
النافي للوجوب كما صرح به بعضهم كما ان اتفاقهم على ثبوت وجوبها العقلي بمعنى اللابدية واما المعنى الاخر
من الحظ فلعله ينكرو انهم حكم بجواز الترك فلا حكم العقل بلزوم الفعل لا ريب في ثبوت العقاب
في الواجب النفسي وعلى عدمها في الواجب الغيري بان يكون تركه موجبا لعقاب اخر غير ما يوجبه ترك ذلك
الغير فلو تركهما استحق به عقابين فيه خلاف وصريح الاشارات نعم ما ذكره تفصيل اسناد مع الاثم العقلاء
على تركهما معا وعدم ذم احد عليهم بان ذلك مما لم يقل به احد بل كان الماثم فيه في كل من قال بالوجوب وقال
بالعصيان وصريح تعليقات بعض مشايخنا على المعالم الا وحكاه في الاشارات عن بعض من عاصرهم
من الموجبين والحق هو الثاني لقبح تعدد الذم والعقاب عند ترك الواجب الغيري ولو تعدد ترك ذلك
الغير بل لا يصح الا عقاب واحد فلو قال المولى لعبده اذهب واشتر اللحم فلم يذهب العبد ولم يشتر اللحم لا يصح

ان

ان يعاقبه المولى عقابين احدهما على ترك الشراء والاخر على ترك الذهاب ولو فعل ذلك عد متعديا واستحق من
العقلاء الذم واذا كان مع الاكثر الصريح بها غير مستحق لعقابين اخر غير ما يترتب على ترك ذي المقدمة فمع الامر
التبعي اولى كيف ولو كان تركها سببا لعقاب مستقل لزم استحقاق العبد التارك لما امر به المولى الذي له مقدمات
كثيرة فدام بجل واحد منها امراعيا عقوبات كثيرة بعددها لا الاوامر الغيرية ولا الامر النفسي وهو قطعي البطلان
لا يقال ان ما دل على كون العصيان موجبا للعقاب كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم يقتضي
ايجاب تعدد العصيان تعدد العقاب والعصيان هو مخالفة الامر او النهي فاذا كانت الاوامر متعددة يكون ترك
الجميع عصيانات متعددة فيلزم عقوبات متعددة بتعدد الاوامر فالحق في الاشارات ان ترتب العقاب من اللوازم
العقلية والشرعية فيما يجب اتباع الامر والطاعة لا اللغوية فان الواضع وضع الهيئة للطلب الذي سواء
عوقب على تركه ام لا والحق من بنا الامر على عدم العقاب فارادة الطلب الذي يجازى عليه هو ظاهر وما دل عليه شرعا
بعد الواجب بتعميم كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان مفاده ترتب العقاب على العصيان
وهو من لوازم الطلب ولا مدخلية له بكونه مطلوبا بنفسه او لغيره وهو ظاهر فلا فرق بينهما ولا بين
الطلب الصريح وغيره لعدم مدخلية الصراحة وعدمها في ذلك فانه اذا ثبت الطلب يترتب عليه لازمه فان
اللازم لازم الطلب لا الصراحة فلا يتخلف عنه ولا يتخلف لانا نقول كون العقاب لازما عقليا للطلب
في الجملة مسلم لكن تعدده اذا كان احدهما غيريا والاخر نفسيا ليس من لوازمه العقلية قطعا بل العقل
يقبحه ويحكم بقبحه كما عرفت وما دل عليه شرعا من الايات والاخبار لا يفهم منه تعدد العقاب بل المفهوم
منه استحقاق العقاب الواحد ولو سلم عمومه لزم تخصيصه بالعقل القاطع وباتفاق تمام اهل العقول على نفي
تعدد العقاب لانا لا نسلم تعدد الطلب مطلقا بل في الجملة بل نقول ان العقاب من اللوازم العقلية للعصيان ولكن
تعدد العصيان اذا كان الطلب متعددا وكان كل واحد منهما نفسيا وغيره غيريا غير مسلم بل الظاهر خلافه فان
اهل العرف لا يحكمون بتعدد العصيان حينئذ بل يحكمون بعصيان واحد ثم على المختار هل ذلك العصيان الواحد
باعتبار ترك ذلك الغير ام باعتبار ترك الواجب الغيري فلو قال المولى لعبده اذهب واشتر اللحم فترك
الذهاب وشراء اللحم فلا شك في استحقاقه العقاب كما لا شك في نفي استحقاقه تعدد العقاب فهل ذلك العقاب
الواحد لترك الذهاب او لترك شراء اللحم الحق ان العلة في الحقيقة ترك شراء اللحم لكن لما كان ترك الذهاب
موجبا لترك الشراء وموجبا اليه صح اسناد العقاب اليه وتعليله به كما في جميع التوليديات فان الثواب
والعقاب الثابتين للفعل التوليدي يصح اسنادهما على الفعل المباشري فان ايجاد المباشري لما كان
سببا لوجود التوليدي كان ايجاده الاول ايجاد الثاني حكما وكذا ترك الواجب الغيري لما كان سببا لترك ذلك
الغير كان تركه تركا له حكما ولذا صح اسناد الذم والعقاب اليه فالواجب الغيري يسمى تاركا الذم و

والعقاب لاجل افضائه الى ترك ذلك الغير لا لاجل نفسه كما ان طلبه لاجل التوصل الى الغير فيكون للمقدمة قبح
لا لنفسه بل لافضائه الى ترك ذي المقدمة الذي يقبح في نفسه والحاصل ان ايجاب ترك الواجب الغيري استحقاق
عقاب مستقل غير العقاب الذي يوجبه ترك ذلك الغير مما يشهد به بديهة حكم العقل القاطع ومما ذكرنا ظهر وجه
الجمع مع جوابه ثم على الخامس نعم يختص العقاب بالواجب الاصلي امر به والتبعي ترجيح القوانين هو الاول وصريح
الاشارات هو الثاني والتعليقات وظاهر المشهور هو الثالث وهو الاظهر لعموم ما دل على ترتب العقاب
على الواجب من العقل والنقل ولا وجه لتخصيصه بالاول وهل يجتمع الواجب الغيري مع الحرام على القول بعدم
جواز الاجتماع فيه كان اختيارا ولهما في القوانين وربما استظهر صاحب المعالم وكلامه معه لعنه بل ظاهر في
السقوط لا الاجتماع وثانيهما في الاشارات وهو ظاهر المشهور وهذا هو الاظهر فان دليل المنع لزوم اجتماع
المتضادين وهو يعم التوصلي ان تم كما اوادله نعم لما كان الغرض من التوصليات هو الوصول الى الغير وهو الحاصل
يحصل المقصود فيسقط الامر ان هو من الاجتماع فان مقتضاه حصول الامتثال لا السقوط بخلاف
التعبد بان كان الغرض منها العبادة فلا يحصل الا بالاتيان بالمؤدى به مع القربة فلا يرتفع الخطاب كالامر الا
معه غيره ولذا يلزم الاعادة والقضاء والواقع بالجمع على القول بجواز الاجتماع مجتمعا كالتوصليا فلا فرق بين
التوصل وغيره في جواز الاجتماع وعدمه على القولين وتمام يظهر في مسئلة الحكم معه جوابه مقدمة الواجب
ما يتوقف عليه وجوده والتوقف قد يكون عقليا كتوقف على القدرة وتوقف الكل على الجزء وقد يكون شرعيا
كتوقف الصلوة على الطهارة وقد يكون عاديا كتوقف الكون على السطح على نصب السلم والتدرج بالدرج
وهي قد تكون مقدمة لوجود الواجب كالاولى وقد تكون مقدمة لصحته كالطهارة وقد تكون مقدمة للعلم بالاتيان
كالصلوة الى اربع جهات فان واحدا منها هو المأمور به والباقي مقدمة للعلم بالاتيان به والاخيرة في الحقيقة
مقدمة للوجود فان الواجب هو الصلوة الصحيحة وتحصيل العلم بالبراءة ووجودهما يتوقف على المقدمات
والا فمطلق الصلوة ليست واجبة والصلوة الى القبلة لا يتوقف وجودها على الصلوة مع الجهات الاربع
فلا يكون لها الا شرطين لوجود الواجب ولذا اعتبر في تعريف مقدمة الواجب كونها مقدمة للوجود والمقدمة
اما سبب او شرط او ما في حكمه ويدخل في الاخير ترك المانع والمعد واجزاء العلة والسبب والشرط والسبب
فقد عرف بانه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته فبالاول يخرج الشرط وبالثاني المانع وبالثالث
ما اذا اقترن وجود السبب انتفاء الشرط او قيام المانع فلا يلزم الوجود لكن لا لذاته بل لعدم الشرط او
قيام المانع او قيام سبب اخر مقام السبب الاول فلا يلزم العدم لكن لا لذاته بل لقيام السبب الاخر وفيه
ان ظاهر التعريف كون وجود المسبب مستندا الى وجود السبب لكون الثاني مؤثرا في الاول ومعان الاسباب
الشرعية فتكون معرفات ولم يكن لها تأثير في وجود المسبب كالدلوك فانه عندهم سبب لوجوب الصلوة

الصلوة مع انه لا تأثير له في وجوده بل انما هو ظرف له وكالاحداث الموجبة للوضوء او الغسل او التيمم مع انها
ليست بمؤثرات في ايجابها بل هي دواعي لايجاب الشارع اياها مع ان القيد الاول كاف لاخراج الشرط والمانع وغيرهما
مما ليس بسبب فانه لا يلزم من وجودها الوجود وان كان يلزم من عدم بعضها العدم وقد يقال انه لا يفيد سائر
كان ظاهره ان اللزوم انما يكون باعتبار ذاته لا باعتبار غيره فيفيد ان لزوم المسبب للسبب ذاتي كما هو الحق
مما ذكرنا والمناسب للماد ان يكون في ذاته ولو سلم فالشرط مما يكون له دخل في اللزوم فانه شرط لاقتضاء المقتضي ما
يتوقف عليه الاقتضاء فكيف يكون بدونه ومع قطع النظر عنه مقتضيا لوجود المسبب ويلزم منه في ذاته فانه اذا
تعدد السبب لا يكون انتفاء واحد في حد ذاته موجبا لانتفاء المسبب فلا يلزم من عدمه العدم لذاته فان اللازم
اذا كان اعم لا يستلزم انتفاء ملزومه خاص انتفائه ومما ذكرنا يظهر بعض ما في تعريف اخر من انه وصف ظاهر
منضبط دل الدليل الشرعي على كونه معرفا لحكم شرعي بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم مع ما فيه
ايضا من ان السبب لا يلزم ان يكون وصفا بل قد يكون ذاتا وان الظهور والانضباط لا دخل لهما في الحد وان الحد
لا يلزم ان يكون السبب معرفا للحكم شرعيا بل كثيرا ما لا يكون معرفا للحكم اصلا ويظهر من القاموس ان السبب هو
العلة وفي العرف يقال للعلل والدواعي الاسباب وفي اصطلاحهم قد يقال للمعرفات ايضا واما الشرط فقد يستعمل لغة
بالعلامة لكن المحكي عن الجوهري والعين وغيرهما والعبوع والطريحي ان ما هو بمعنى العلامة هو الشرط بالتحريك
دون الشرط بالسكون واما هو فالمحكي من الاول انه بمعنى الالزام والالتزام وفي القاموس هو الزام الشيء و
التزامه في البيع ونحوه والاول اقرب منه جماعة فيكون مادته وعرفا انه ما يتوقف عليه وجود الشيء ومنه انه تفسير
بالاعم فان الشرط وان كان في العرف ما يتوقف عليه لكن لا ينحصر فيه فان العلة والسبب قد يكون مما يتوقف عليه ولا يقال له
في العرف الشرط وكذا اجزاء العلة وجزء الشيء فانه مما يتوقف عليه ذلك الشيء ولا يقال له الشرط عرفا نعم يقال لترك المانع
عرفا انه شرط وعرف في الاصطلاح بانه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ولا يشتمل يشتمل
على شيء من المناسبة في ذاته فاخرج بالاول المانع وبالثاني السبب وبالثالث مقارنة وجوده لوجود
السبب او قيام المانع فيلزم الوجود او العدم لكن لا لذاته بل لامر اخر وبالرابع عن جزء العلة فانه يلزم من عدمه
العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم الا انه اشتمل على جزء المناسب فان جزء المناسب مناسب وفيه
ان ظاهر التعريف كون الشرط وجوديا مع ان في اصطلاحهم يطلق الشرط على ترك المانع والاظهر كونه على وجه الحقيقة
ويصدق الحد على الجزء فانه مما يلزم من عدمه عدم الكل مع انه لا يكون شرطا في اصطلاحهم وقيل ولا عدم لذاته
لخروج السبب عنه وقوله لذاته مستغنى عنه لان قوله ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ظاهره ان ذاته
لا يوجب وجوده المشروط ولا عدمه وظاهره مع مقارنة وجود السبب او المانع لا يكون وجود المشروط
من وجود الشرط ولا عدمه من وجوده ولو لم يكن في وجود الشرط مناسبة لوجود المشروط لم يكن شرطا

لانه ما يتوقف عليه وجود المشروط وظاهر ان ذلك لا بد ان يكون بينهما مناسبة بها تأثير وتأثر ولو في الجملة
وفيه تأمل والغالب يطلق السبب على مثل الصيغة بالنسبة الى النقل الواجب والشرط على مثل التكبير بالنسبة الى
والمانع على مثل تعلق حق الرهانة او ارش الجناية برقبة العبد بالنسبة الى عتقه من الواجب ومما ذكرنا يظهر ان
المانع بالمنع من وجود الشيء ولا يمكن ايجاده معه والمعد بما له دخل في ما يتوقف وجود الشيء على وجوده وعدمه
كالحركة فان الجزء السابق معد للاحق ثم ان السبب والشرط والمانع قد تكون عقلية ومثل للاول بالنظر المحصل
للعلم الواجب ويشكل بان توقف العلم على النظر عادي لا عقلي نعم تبعيته للعلم عقلي ولعل التمثيل لمجرد التسبيب
والثاني بترك الاضداد في الاتيان بالمأمور به ويشكل بان تركها من باب ترك المانع الا ان يكون
الشرط اعم منه وهو غير بعيد كالشرط الثاني والاولى التمثيل بالقدرة بالنسبة الى فعل الواجب ومثال الثالث
فعل الضد بالنسبة الى الاخر وقد تكون شرعية بان تكون سببيته او شرطيته او مانعيته بجعل الشارع كالاول
مثل الصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والثاني مثل التكبير بالنسبة اليه والطهارة بالنسبة الى الصلوة
وباخراج الماء بالنسبة الى الوضوء الثالث مثل السلم ونصبه بالنسبة الى الكون على السطح وتحصيل الثمن
واخراج الماء من البئر اذا انحصر فيه وتوقف اخراجه على الالة بالنسبة الى الطهارة المائية ثم ان كلا
منها اما للحكم او للفعل وقد يجتمعان في البعض كالقدرة فانها شرط للحكم وللفعل معا وكلامنا في هذه المسئلة
فيما كان مقدمة للفعل دون الحكم فتقييد بعضهم المقدمة بكونها مقدورة لا وجه له وايضا المقدمة اما
ان تكون فعلا او تركا ومن المقدمات التروكية ترك الاضداد في المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة
ومما ذكرنا يظهر ان النزاع في هذه المسئلة في الوجوب الشرعي الغيري المتعلق بالمقدمة غير الوجوب
المتعلق بذي المقدمة سواء كان اصليا او تبعيا والنافي يدعي السلب الكلي فيقول لا يجب المقدمة اصلا لا
الاصلي ولا التبعي ولا النفسي ولا الغيري نعم وجوب ذي المقدمة يتعلق بها اولا وبالذات والمقدمة ثانيا
وبالعرض والمثبت يقول يتعلق وجوب شرعي اخر بالمقدمة غير ما تعلق بذي المقدمة وهو وجوب غيري ولا يلزمه
ان يقول بكونه تبعيا ويجوز ان يقول بكونه اصليا لكن الظاهر منهم القول بالوجوب التبعي
فذكر للنزاع في المسئلة ثمرات اكثرها لا يخلو عن نظر منها التعليقات فانه اذا نذر الاتيان بواجب
غيري فانه يكفيه الاتيان بواجب واحد ومقدماته على القول بوجوب المقدمة بخلاف ما على القول بعدم وجوبها
وكذا اذا نذر دفع درهم الى من اتى بواجب شرعي وهكذا وفيه ان الظاهر من النذر المذكور ونحوه ارادة الواجب
المستقل دون الغيري التبعي نعم لو علم او ظن بارادة الاعم كان لما ذكر وجه لكنه نادر ومع ذلك لا تتعلق الثمرة
المذكورة باستنباط الاحكام من الادلة الذي هو المقصود في المباحث الاصولية ومنها استحقاق الثواب
على فعل المقدمات والعقاب على تركها وفيه بان ترتب العقاب على تركها فرع وجوبها النفسي اما الغيري فلا عقاب
عليه

عليه والقائل بوجوب المقدمة لا يقول بالوجوب النفسي فلا فرق بين القولين في عدم العقاب واما الثواب فلانه
منه لو اتى بالمقدمة من جهة الايصال الى اداء مطلوب الشارع فيكون على القول بالوجوب واجبا غيريا ومستحبا نفسيا وعلى
القول بعدم الوجوب مستحبا نفسيا لا غير لان هذه الجهة جهة مرجحة للفعل يصح التقرب من اجلها وليس ذلك
باستحباب المقدمة لانه بل انما هو عارض على الجهة الخاصة كما ان المباحات بل المكروهات ايضا تستحب في المندوبات
بعد ملاحظة الجهات وفيه ان رجحانها من جهة الايصال الى اداء مطلوب الشارع استحبابها غيريا لا نفسيا
فكيف يجتمع مع الوجوب الغيري اذ المقدمة واجبة لاجل حصول الغير اذ لولاه لم يكن فعلها راجحا على القول
بعدم الوجوب لا معنى لاستحبابها من الجهة المذكورة اذ توقف الواجب عليها ان كان موجبا لرجحانها
المانع من النقيض فلا يكون موجبا لرجحانها الغير المانع منه بل لا يعقل اقتضاء وجوب ذي المقدمة استحباب
مقدماته لتضاد بينهما انه يقتضي وجوب استحباب ما لا يتوقف وجوده عليه بل يكون معينا عليه لكن هذا
ايضا على القول بالوجوب اذ لو لم يقتض ايجابه ايجاب ما يتوقف عليه فكيف يعقل اقتضائه استحباب ما يعين
عليه ولم يكن بينهما توقف ترتب الثواب على فعل المقدمة على القول بعدم وجوبها ولو من الجهة المذكورة ثم
يمكن القول بعدم ترتب الثواب والمدح عليه واستحبابه من باب التسامح نظرا الى ذهاب الاكثر الى
القول بالوجوب واما مع قطع النظر من هذه الجهة فلا وجه له واما العقاب فانا وان قلنا بان الواجب
الغيري لا يترتب على تركه عقاب اخر غير ما يوجب ترك ذلك الغير لافضائه الى تركه وعلى القول بعدمه ايضا
لا يصح ذلك اذ استحقاق العقاب من الامر بتركها من الجهة المذكورة انما هو باعتبار ان الامر لا يرضى
بتركها لاجل افضائه الى ترك ذلك الغير اذ لو كان راضيا بتركها ولو من الجهة المذكورة لما استحق
بتركها عقابا اصلا فاذا لم يرض بتركها من هذه الجهة يلزم ارادته فعلها لاجل الوصول الى فعل الغير اراد في
تحتم وهو معنى الوجوب فيحصل الفرق بين القولين ومنها لزوم ترتب الفسق على ترك المقدمات اذا كانت
متعددة بحيث تصدق الاصرار المتفرع على الاكثار ولو اكتفينا في صدقه بمجرد العزم على معصية اخرى ولو من
غير جنسه جرى ذلك مع وحدة المقدمة ايضا بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها اذ لا عصيان الا في ترك نفس
الواجب وان كانت صغيرة لم يكن هناك فسق وان تكثرت مقدماته واورد بان العصيان المترتب على ترك
المقدمات على نحو العقوبة المترتبة عليها انما يكون لادائها الى ترك ذيها اذ المفروض كون حال المقدمة من
حيث انها غير مطلوبة للامر فلا يزيد العصيان الحاصل من جهة ترك الف مقدمة على العصيان المترتب
على ترك الواجب لاتحاد جهة العصيان في الجميع على نحو جهة الامر المتعلق بها فان كلا منها انما يتعلق الامر به
من حيث ادائه الى ذيه فلا يزيد العصيان الحاصل بترك واحد منها على ترك كثير منها وليس العصيان الحاصل
عند ملاحظة مخالفة كل منها الا من تلك الجهة الواحدة فلا يتحصل كثرة المقدمات المتروكة باعتبار على حصول الفسق

وسدفا لا صرار مع انفاد جهة العصيان واتحاد ما هو الواجب بالذات ومادل على حصول الفسق بالاصرار
على الصغاير ينزل على غير المعاصي الغيرية كما يشهد به الاعتبار الصحيح فان الظاهر منه تعدد نوع العصيان
مع حصول الاصرار وهو غير حاصل في المقام كما عرفت اقول ما ذكره المورد وان كان متجها في بطلان الثمرة
المذكورة لكن يمكن تقريرها بنوع لا يرد عليه الايراد المذكور وهو ان المقدمة على القول بوجوبها يحصل العصيان
بتركها قطعا ويستحق تاركها العقاب بتركها وان كان من جهة افضائه الى ترك ذيها والعصيان المترتب عليها
على العصيان المترتب على تركه في الصغر والكبر بل هو تبعه كما عرفت فعلى هذا ان ترك ذيها يوجب الفسق لو كان
كبيرة كذا ترك المقدمة وكما ان ترك ذيها مع ضم الغير يكون اصرارا ويوجب الفسق كذا ضم ترك المقدمة الى
ما يضم الى ترك ذيها فح لو كان زمان ترك المقدمة مقدما على زمان ترك ذيها كما في الحج بالنسبة الى النائي يكون
حصول الفسق لتارك المقدمة حين تركها فمن الزاد ان كانت المعصية كبيرة ومع الضم الى ما يحصل الاصرار
بضمه ان كانت صغيرة على القول بالوجوب بخلافه على القول بالعدم فان الفسق يترتب عليه عند ترك
ذيها مثلا من وجب عليه الحج وكان في مثل هذه البلاد يلزمه الخروج اليه قبل زمان الحج باشهر فلو ترك
الخروج في اخر الازمنة التي يمكنه الخروج فيها بحيث لا يمكنه بعد ذلك يحكم بفسقه من حين ترك الخروج
على القول بوجوب المقدمة لاتيانه بالكبيرة ان كان ترك الحج من ما الاستطاعة كبيرة بخلافه على القول
بالعدم فان التارك لم يكن حينئذ خارجا من طاعة الله حتى يلزم فسقه بل انما ترك الخروج في زمان الحج فيطلق
عليه الفسق في ذلك الزمان فح يثمر القولين لا يقال ان ترك المقدمة لترك ذيها حكما فيلزم الفسق على
القول بعدم الوجوب ايضا لانا نقول ان ترك المقدمة من حيث هو ترك لها من حيث كونه تركا لذيها فلا وقلنا فيلزم
ان يكون ترك المقدمة حراما لاجل كونه تركا لذيها و هو المفروض عنه والقائل بالوجوب ايضا
يقول بحرمة تركها من حيث كونه تركا لذيها لا لنفس ترك المقدمة والقائل بالعدم يقول بجواز تركها
فكيف يمكنه القول بحرمة تركها من حيث كونه تركا لذيها والحاصل ان الفسق وهو الخروج عن الطاعة
لا يتحقق على القول بعدم الوجوب الا في زمان ترك ذي المقدمة لا في زمان الخروج عن الطاعة
على القول بالوجوب فان في زمان ترك المقدمة يتحقق الفسق لخروجه عن طاعة الله تعالى وكذا في
ذلك وترك ذي المقدمة كبيرة او صغيرة نعم على الاول لا يحتاج الى الضميمة وعلى الثاني يحتاج اليها
في ثمرة القولين ومنها عدم جواز الاجارة على القول بوجوبها كغيرها من الافعال التي يجب على
المكلف الاقدام عليها مجانا بخلاف ما لو كانت غير واجبة اذ لا مانع من تعلق الاجارة بها فيصح الاجارة
وفيه ان صحة الاجارة في كثير من الواجبات التوصلية مما لا اشكال فيه ومنها الاعمال المحتاج اليها في
بقاء نوع الانسان الواجبة كفاية كالزراعة والخياطة ونحوهما ولعل المقدمة من هذا القبيل نعم سيما

لا يقبل الاجارة كالدفن والكفن ونحوهما وكون المقدمة كذلك غير ثابت ومنها صحة المقدمة وعدمها
على القولين اذا كانت من العبادات ولم يوجد دليل خاص على شرعيتها كالوضوء لمس كتابة القرآن ان وجب
فانه لا وجه لشرعيته وصحته الا كونه مقدمة للمس بعد الوجوب الواجب فلو لم تكن المقدمة واجبة
لم تكن صحته لعدم الامر لانتفاء الوجوب كما هو المفروض وكذا الاستحباب لما مر من ان استناد استحبابه
المقدمة من وجوب ذيها غير معقول وان كان لايجاد المقدمة اقتضاء بالنسبة الى المقدمة فلا بد ان يكون
ايجابها لعدم الملائمة بين وجوب فعل واستحباب ما يتوقف الفعل عليه والقول بان الاستحباب للمقدمة
للتوصل الى ذي المقدمة حجة واجز لفعلها ومنها الكفاية وقد عرفت ضعفه ومنها التوبة فانه على
القول بالوجوب يجب عند ترك المقدمة فورا بخلافه على القول الاخر فانه انما يجب عند ترك ذي المقدمة
ولو قيل ان ترك المقدمة ترك لذيها حكما فيكون تركها عصيانا على القول بالعدم فقد عرفت ما فيه
فانه يوجب القول بوجوب المقدمة فان في تركها يكون حراما ولو من حيث كونه تركا لذيها فيكون فعلها
واجبا كما ان فعل ذيها واجب وهذا بعينه القول بالوجوب ومنها لزوم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده
على القول بالوجوب بناء على كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد وعدمه على القول بالعدم فيلزم فساد
الضد على الاول دون الثاني وفيه منع الملازمة بين المسئلتين على كل من القولين كما في بابها مع انه تعالى
ولو سلم النهي فلا يلزم الفساد فان النهي التبعي لا يقتضيه ومنها عدم جواز اجتماعها مع الحرام على القول
بوجوبها بناء على عدم جواز اجتماع الامر والنهي بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها فلا اجتماع باتيانها
في ضمن الحرام وفيه ان المقدمة ان كانت من العبادات كالوضوء والغسل فلا ريب في عدم جواز اجتماعها
مع الحرام على القول المذكور وان قلنا بعدم وجوب المقدمة وان لم تكن منها فلا يثمر عدم الاجتماع
لان وجوبها من جهة التوصل ولا ريب ان بالحرام تحصيل التوصل فيسقط الوجوب فلا يجب الاعادة
ولا القضاء كما على القول بعدم الوجوب هذا اذا عرفت هذه الامور فنقول اختلفوا في وجوب
مقدمة الواجب المطلق وجوبا شرعيا غيريا اصليا والوجوب الواجب بالحقيقة لا تمام الاعتبار اذا لم تكن
متعلقة للامر الاخر بالاصالة كما في الوضوء والغسل ومع قطع النظر عنه اذ لو كان كذلك فلا نزاع في وجوبها
على اقوال فالمشهور بين اصحابنا والعامة وجوبها مطلقا بل قال بعض مشايخنا لا نعلم قائلا بخلافه من
الاصحاب نعم نقل عن صاحب لم قال وحكاية الاجماع عليه مستفيضة على ما ذكره جماعة ويستفاد من تتبع
مطاوي المباحث الفقهية ان ذلك من المسلمات عندهم اقول وممن ادعى عليه العلامة في نهج الحق
على ما حكاه في الاشارات نقلا عن المحقق الدواني في دعوى الضرورة عليه واحتمل استفادته من المحقق
الطوسي ره والشهيد عليه بحكيه في كلام جماعة ومن القائلين بالوجوب المحقق صاحب القوانين قال

من باب التنبيه والايماء كما سيظهر لمن تأمل الآيات المذكورة منه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية فان المفهوم منها بعد ملاحظة ما دل على شرطية الطهارة للصلوة بل مطلقا ان وجوبه
لاجل الصلوة من حيث كونها مقدمة ومنها الآيات الدالة على وجوب النفر الى الجهاد وما دل على وجوب النفر
الى التفقه وما دل على الامر بالتعاون على البر والتقوى لكلا التنزيل الظاهر على وجوب فعل ما يتوقف عليه ومنها
غير ذلك مما اطلع عليه المتتبع ومن تعليق الغسل بالقيام الى الصلوة نظرا الى ان العلة هو حصول الصلوة
وتوقفها عليه وكذا من ساير الآيات فيفهم العلية وعمومها تبع الحكم ومنها الاخبار الكثيرة الواردة في وجوب
المقدمات المخصوصة المستفاد من مجموعها وجوب المقدمة مطلقا كما ذكرناه في الآيات ومنها ان العقلاء اتفقوا
على ان العقل مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه قد يكون بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله الذم وقد
يكون بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وقد يكون بحيث لا يستحق فاعله شيئا منهما لكن ما اوان العقل
قد يدرك ذلك وقد لا يدركه ويكشف عنه الشرع وقد فاما البرهان القاطع بل الضرورة عليه وقد حقق
في محله انه ان العقل كما يدرك الحسن والقبح يدرك كون الحسن مأمورا به ومرادا للشارع ومحبوبا
له وكون القبيح منهيا عنه ومبغوضا له وغير مراد من الفاعل وكذا ولذا كان العقل من ادلة الاحكام
وكانت الادلة عندهم اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل وانه قد ثبت في محله ان الحسن والقبح قد يختلف
بالوجوه والاعتبارات عند العقل فقد لا يكون للحسن ولا قبح في ذاته فيصير حسنا او قبيحا باعتبار غيره وان
الحسن والقبح قد يكونان نفسيين وقد يكونان غيريين والزولك كالافعال فقد يكون حسنه وقبحه بنفسه
وقد يكون حسنا نفسيا وقد يكون غيريا وكذلك القبح اذا عرفت هذا فنقول ان مقدمة الواجب يستحق فاعلها
المدح وتاركها الذم لا لنفسها بل لاجل التوصل بفعلها الى ذي المقدمة ولا قضاء تركها الى ترك الاخرى
ان المولى لو امر عبده بالسقي وكان الماء بعيدا محتاجا الى القيام من محله والمشي اليه وترك العبد القيام
والمشي لا يستحق الذم على تركهما لاجل افضائه الى ترك السقي وانه لو ترك المستطيع النائي من مكة
المشي اليها في زمان يمكن الماشي به ادراك مناسك الحج ولا يمكن ادراكها مع التأخير عنه لاستحق اللوم والذم
الذم على ترك المشي وان لم يحضر زمان الحج ولكن لا لنفسه بل لافضائه الى ترك الحج والقول بان الذم انما
هو على ترك ذي المقدمة مخالف للوجدان الصحيح ولحكم العقلاء قاطبة حتى المنكر نفسه فان انكاره الذم
مخالف لما يحكم به الوجدان كيف والذم معللا عندهم بترك المقدمة ولا يصح تعليله بترك ذيها الا بنوع
تجوز واتساع او ادائه انه يؤدي الى تركه وبالجملة استحقاق التارك للمقدمة الذم باعتبار تركها لاجل
افضائه الى ترك ذيها مما اتفقت عليه العقول ولا ريب فيه ولا شبهة تعتريه واقوى شيء يوجب افراد
المنكر ترك عبيده مقدمات ما امر به من ندائه فلا بد ما يكون شديدا من دون تزلزل واشكال بل

وكل احد يجد من نفسه ذلك واذا كان ترك المقدمة من الحيثية المذكورة قبيحا كان حرامًا لما عرفت من الملازمة
فيكون فعله واجبا لا لاجل التوصل الى ذي المقدمة وهو المطلوب وايضا ان تارك المقدمة يستحق العقاب على تركها
وقت الترك فتكون واجبة اذ لو لم يجب لما صح العقاب على تركها اذ لا عقاب الا على ترك الواجب او فعل الحرام
فلو قال المولى لعبده اشتر اللحم وتوقف شراؤه على المشي الى السوق وترك العبد المشي اليه في زمان لا يمكن له شراء
مع التاخير عنه لصح عند العقلاء قاطبة للمولى عقابه لاجل ترك المشي بل تريهم يعاقبون على تساهله في الاتيان
بالمقدمة فضلا عن تركها وان منع ذلك فيقضي تركها الى ترك ذي المقدمة والقول بان العقاب انما هو باعتبار ترك
ذي المقدمة ولذا ترى انه اشتبه الامر ما يكذبه الوجدان واهل العقول قاطبة فانا نجدهم يعاقبون على ترك
المقدمة لا على ترك ذي المقدمة ولا يصح العقاب عندهم على ترك ذي المقدمة اذا فاتوا في زمان
المقدمة ولو قيل ان ترك المقدمة لما كان لازما حكما فالعقاب على تركها عقاب على تركه في الحقيقة قلنا ان
ترك المقدمة سبب لتركه لا عينه فالعقاب على تركها التسبيبي لتركه لا على تركه فلو علل العقاب بتركه لما يصح
عند العقلاء الا تأويل ولو سلم كون العقاب على تركها اعتبارا كون تركها تركا له حقيقة او حكما فلا
يضرنا فان ترتب العقاب على تركها يوجب حرمة تركها من اي وجه فرض وحرمة تركها تستلزم وجوب
فعلها بل هو معناه والحاصل لا ريب ولا شك في صحة العقاب على ترك المقدمة من حيث انها مقدمة
ولا يصح ذلك الا على تقدير حرمة تركها وهو في معنى ايجابها فان حرمة الترك معناها طلب ترك الترك
وهو في معنى طلب الفعل فان قلت على ما ذكرت يلزم القول بايجاب ترك المقدمة عقابا اخر غير ما يترتب على
ترك ذي المقدمة فيلزم ترتب عقابات عديدة على ترك الفعل الذي له مقدمات عديدة عند تركها
وهو باطل بالضرورة قلنا ما ذكرنا لا يستلزم الا صحة العقاب على ترك المقدمة ولا يستلزم ترتب العقاب
المتعدد اصلا بل لما كان العقاب على ترك المقدمة لاجل افضائه الى ترك ذيها كان العقاب المترتب على
تركها هو بعينه العقاب المترتب على ترك ذيها لا عقاب اخر وصحة ترتبه على تركها تستلزم حرمته وهو بعينها
وهو المطلوب وقد بينا سابقا ان العقاب واحد يصح عند تعدد انواعه وترتبه على ترك المقدمة ويصح على
ترك ذي المقدمة ويصح على تركها ومنها ان كل عاقل طالب لشيء له مقدمات لا يصح فعله الا بها
يتوقف وجوده عليها يجد من نفسه عند شعوره بالمقدمات وبكونها مقدمات له انه كما يريد من الفاعل
ايجاد ذلك الشيء كذلك يريد منه ايجاد تلك المقدمات من غير فرق بينهما اصلا الا بالنفسية والغيرية فان
ايجاده مراد لنفسه وايجاد المقدمات وفعلها مراد للتوصل بها الى فعل ذلك الشيء وانه كما لا يرضى بترك
ذلك الشيء اذا كان طالبه لفعله على وجه الحتم كذلك لا يرضى بترك مقدماته مع الشعور وعلمه بالعقل
وكما انه يمنع من تركه اذا كان كذلك يمنع من تركها وما الجملة العاقل الشاعر بتوقف الفعل على المقدمة

بر

يجد من نفسه مساواتها في المطلوبية والمرادية وعدم الفرق بينهما الا باعتبار النفسية والغيرية
كيف يعقل كون الفعل مطلوبا ولا تكون مقدماته وما يتوقف عليه كذلك مع الشعور بتوقفه عليها وعلم
امكان حصوله الا بها كلا ان ذلك ليس من فعل العاقل ولا يكون مقتضى العقل فان قلت ما ذكرتم
لا يقتضي وجوب المقدمة الا في حال شعور الامر وعدم غفلته مع ان المدعى اعم قلت اولا ان الكلام في
هذه المسألة انما هو في الواجبات الشرعية والامر فيها ليس غافلا عن المقدمات ولو سلم كون الكلام والنزاع
في الاعم قلنا اذا كان الفعل بحيث لا يرضى الامر بتركه اذا استشعر بحمله على المأمور لا ينافي بعدم تنصف
بالوجوب انه علم المأمور بذلك وكذا ان كان لا يرضى بفعله مع الشعور على المأمور بتركه ويتصف
بالحرمة واذا كان راضيا بالفعل والترك ولكن يحب الفعل كان مستحبا واذا كان يحب الترك كان
مكروها واذا تساوى الفعل والترك كان مباحا ولذا لو علم احد ان المالك لو استشعر بتصرفه في التصرف
كان راضيا جاز للمتصرف التصرف في مال المالك وان لم يكن المالك شاعرا الان بان الصديق لا يجوز
له قتل ولد المولى وان لم يخطر ذلك بباله ولم يستشعر به ويحرم عليه ذلك ويستحق العقاب من المولى
عليه لو فعله بعد ما يشعر بأنه لا نفي بالوجوب ولا يأمر ومنها ان القوم قد اتفقوا على وجوب المقدمة
عند ورود الامر بها بخصوصها كما في الوضوء وكما في قول المولى لعبده اذهب واشتر اللحم فان الوضوء
واجب شرعا باتفاقهم وكذا الذهاب لشراء اللحم واهل العرف قاطبة لا يجدون الفرق بين ما اذا امر الله تعالى
او لم يأمر به في وجوبه فاذا قال اشتر اللحم او قال اذهب واشتر اللحم فانهم يحكمون بعدم الفرق بينهما في
وجوب الذهاب لشراء اللحم والحاصل العقلاء يحكمون بالتسوية بين ما اذا امر المولى بالمقدمة بخصوصها
وبين ما اذا لم يأمر بها في وجوب الاتيان بها وكونها مطلوبة لم يلزم وجوب المقدمة وان لم يأمر بها
صريحا ومنها ان المولى لو صرح بجواز ترك المقدمة وعدم وجوبها نفهم اهل العرف منه عدم و
جوب ذي المقدمة ويجدون التناقض بين تجويزه تركها ووجوب ذي المقدمة ولو لم تكن المقدمة
واجبة لصح التصريح بجواز تركها ولما ناقض وجوب ذيها والمناقضة ظاهرة وعدم صحة التصريح بجواز
الترك لا يخفى ولا يجوز احد من اهل العرف ان المولى لو امر عبده بشراء اللحم مثلا وكان موقوفا على الذهاب
الى السوق انه لا يجوز له التصريح بجواز ترك الذهاب وان صرح به مناقضا لايجابه شراء اللحم
ولذا لو صرح بجواز تركه بعد الامر بشرائه يفهمون منه البداء والعدول عن ايجاب الشراء وهذا ظاهر
لمن تدبر في اوامر الموالي والعبيد وكل مطاع ومطيع بل في كل طالب ومطلوب منه ومما يشعر به عدم
جواز التصريح بعدم وجوبها في نفسها العدم مصلحة في ذاتها بان يقول المولى في الطلب منك المقدمة موديه
ولا اطلب منك مقدماته فانها لا حسن فيها ولا مصلحة بغيرها لكنه انما ينفي الوجوب الذاتي في

لا نقول به بل لا يقول به احد ولا ينافي الوجوب الغيري ولا ينفيه لجواز كون الفعل واجبا للغير
ولا يكون واجبا لذاته ولا يشتمل على حسن في ذاته وانما يكون حسنه للغير وقبح تركه لافضائه الى
ترك الغير ولما كان الامر قد صرح بعدم مطلوبية المقدمة في مقام بيان انها لا تكون في ذاتها مطلوبة
ولا حسنة ولا غرض له فيها وانما غرضه حصول ذي المقدمة وحصوله كاف وان لم يحصل المقدمة فلا
نوهم التناقض بان يصح بذلك بيانا في الوجوب مع وضوح عدم المنافاة فان المراد بالوجوب هو
الغيري دون الذاتي والتصريح المذكور بيانا في الذاتي لا الاول ولو تأمل المتأمل يجد ان المولى لا يرضى
بترك المقدمة لاجل افضائه الى ترك ذيها فكيف يجوز له التصريح بجواز تركها من هذه الجهة وان
شئت تحقيق ذلك فانظر الى اهل العرف هل يجوزون للمستطيع ترك الذهاب الى الحج وهل
يجوز للمولى الطالب لشراء اللحم المتوقف على الذهاب الى السوق ان يقول للعبد يجوز لك ترك الذهاب
اليه كلا ولو فعل ذلك مع بقاء امره بالشراء لنسبه العقلاء الى السفه ولا يجوزون تجويزه الترك ولذا نفهم من
تجويزه ذلك عدوله عن الامر بالشراء وحصول البداء له وبالجملة تجويز ترك المقدمة على وجه الاطلاق
ومع عدم القرينة لا يجوز عند العقلاء مع بقاء وجوب ذي المقدمة ويناقضه ويباينه ويوجب
صرف الخاطر عن وجوب ذي المقدمة وهو ظاهر لمن تدبر وتأمل ومنها انها لو لم تجب لجاز تركها فلو تركها
فاما ان يستحق العقاب على ترك ذي المقدمة او لا يستحق وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه
واجبا وعلى الاول يلزم القبيح على الامر حيث يجوز ترك المقدمة ويأذن فيه ثم يعاقب عليه انه لم يصدر
منه الا تركها وان استلزم ترك ذي المقدمة فان الاذن والتجويز فيها يستلزم الاذن في الشيء ثم العقاب على
ذلك الشيء قبيح ولا كلام في الامر بالحلال كما هو ظاهر ومنها انها لو لم تجب لجاز تركها شرعا فلو تركها فذلك
فاما ان يجب معه ذي المقدمة او لا يجب فان وجب لزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الواجب المطلق
عن كونه واجبا مطلقا بيان الملازمة ان فعل ذي المقدمة عند ترك المقدمة غير مقدور والتكليف به تكليف
بما لا يطاق وان لم يجب كان وجوبه معينا بفعل المقدمة فلا يكون مطلقا او وجد او لا بالنقض بالواجب
عصيانا فان الايجاب لا يستلزم الوقوع كما هو ظاهر وثانيا كان فعل المقدمة واجبا لزم التكليف
بما لا يطاق لعدم كونه مقدورا وان لم يكن واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا
وثالثا بالحل باختيار الشق الاول ولا يلزم التكليف بما لا يطاق فان الملازمة بان الفعل كان مقدورا
وانما صار ممتنعا باختيار المكلف فهو بنفسه سبب للتكليف بالمحال لا امتناع الممتنع كما في من حل
دار غصبا او دخل بارادة فانه مكلف في الاول بالخروج وعدمه وفي الثالث بالخروج فخروجه
فيها معا واخرى بان المراد ببقاء الوجوب ترتب العقاب على ترك الفعل الواجب لا تعلق

او

او ارادة الحتمية به حتى لا مانع من ترتب العقاب لكون الترك باختياره فان الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار وبعد ترك المقدمة يكون ذو المقدمة واجبا بمعنى كونه بحيث يستحق تاركه العقاب بل
يمكن اختيار بقاء الوجوب بمعنى الارادة الحتمية فان الكلام في الاوامر الشرعية والارادة فيها موجبة
الى العلم بالاصلح وهو فلا مانع من طلبه لكون فعله اصلح ويمكن اختيار الشق الثالث ايضا في الوجه
بمعنى الطلب وان لم يكن موجودا حين تكون صحة العقاب على الترك لا مانع منه لتوقفه على تعلق التكليف
الطلب به ولو سابقا فلا يخرج عن الاطلاق فان الواجب المشروط لا يستحق تاركه مع عدم الشرط عقابا
كلا ما افوتك فيه ان الوجوب يحتمل معان ثلثة الطلب الحتمي ولى وم الاتيان به بحيث ليس له تركه ولكونه
بحيث يستحق تاركه العقاب ومعاذ ان الاذن وتجويز تركها لا يصح شيء منها مع تركها لانه وتجويزه
فان مع الترك للاذن المذكور حصر وجه عنه غير مقدور وطلبه قبيح وكل ما دل على اشتراط التكليف
بالقدرة يدل على بقيمته فان سلبها واستحالته مستند الى الاذن الامر لا لسوء اختيار المكلف ولو قيل
ان مع ذلك يصح الطلب اذ الطلب هو الارادة وارادته هو علمه بالاصلح ولا شبهة في كون فعل
الواجب حتى اصلح وان لم يكن مقدورا قلنا لو كان كذلك لم يكن القدرة شرطا للتكليف لجواز كون الفعل
اصلح وان لم يكن مقدورا مع ان اصحابنا والمعتزلة اتفقوا على اشتراطها فليس التكليف مجرد العلم بالاصلح
بل هو اقتضاء الفعل واستدعاؤه وهو مع عدم القدرة قبيح وقد قال لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ونحوه من الادلة السمعية نعم ولا فرق فيه بين ما كان غير مقدور باعتبار تجويز الامر واذنه في ترك
مقدماته وما كان غير مقدور في نفسه لا يقال ان الفعل انما كان مقدورا حين الطلب وانما عرض له الامتناع
بترك المقدمة اختيارا وحين تركها لا يجب طلبه حتى يكون ممتنعا وتكليفا بما لا يطاق لانا نقول الطلب في
الزمان الاول قبل ترك المقدمة لا يخلو اما ان يكون شاملا للفعل مع تركها او لا تكون وعلى الاول يلزم
التكليف بما لا يطاق وعلى الثاني يلزم تقييد الوجوب لانه يتوقف على تقدير وجوب المقدمة ايضا يلزم المحذور
لانا نقول كلا فان الطلب قد كان شاملا للفعل مع ترك المقدمة عصيانا وطلبه حتى وان كان تكليفا
بما لا يطاق لكن لا قبح فيه لانه بنفسه وبسوء اختياره صيره كذلك بخلاف ما لو تركها لاذن الامر وتجويزه
فانه تكليف قبيح وما دل على نفي التكليف بما لا يطاق نعم بخلاف الاول هذا وكما ان طلب الفعل مع ترك
مقدمته لاذن الامر غير جائز ولو كان سابقا فكذا الايجاب فطعا ويجوز تركه عند العقل ولا يصح العقاب
عليه لكونه قبيحا مذموما مع ان لزوم الفعل وعدم جواز تركه وصحة العقاب عليه من مقتضيات
الطلب الحتمي فمع انتفائه يلزم انتفاؤها قطعا فلا وجوب لذي المقدمة عند تركها لاذنه لشيء من المعاني
الثلثة فلا يكون الواجب مطلقا مطلقا وهو خلاف الفرض فظهر دفع النقض وفساد الحل

والفرق بين ما لو ترك المقدمة لتجويز الامر واذنه وما لو تركها لسوء اختياره وان في الاول يقبح
التكليف ولو كان سابقا على تركها فيلزم عدمه ومع العدم لا يلزم الفعل لا يصح العقاب على تركه بخلافه
في الثاني فانه يصح الطلب السابق ويلزم لزوم الفعل واستحقاق العقاب على تركه لا اولا ان يترك لما كان ترك المقدمة
تركا للذي هي مقدمة على القول بالوجوب والعقاب والعصيان واحد عند ترك المقدمة بحصول العصيان ويتحقق
تاركها العقاب على تركها لافضائه الى ترك ذيها فلا معنى لوجوبه حتى كان ان بعد حضور زمانه وعدم الاتيان
به لا معنى لوجوبه ومع انتفاء الوجوب باعتبار حصول العصيان والمخالفة واستحقاق العقاب لا يلزم تقييد
الوجوب بل هو عين الاطلاق غاية على القول بعدم الوجوب فان ترك المقدمة لا يكون تركا للذي هو اولا وكما
ولا لزم كونه جوابا فيلزم وجوبها ولا يلزم المخالفة والعصيان بعدم وجوب ذي المقدمة عند تركها
لا يكون الا بتقييد اللزوم ووجوبه تكليف بمحال ويكون مبنيا على القول بالعدم مطلقا انتهى وجوه منها
الاصل وجوابه ظاهر وانه انما يكون حجة مع عدم الدليل وقد عرفت وجوده ومنها ان مقدمة الواجب
مما يعم بها البلوى لكثرة الواجبات وكثرة المقدمات اذ لا يكون واجب الا وله مقدمة ما كثيرة وقد صار الكلام
فيه مشهورا في عصر الصادقين عليهم السلام في مثل علم السفر والطهور بالماء والتيمم كما ان العادة تحكم
بكثرة السؤال والفحص عن تفاصيله وجوانبه وجزئياته ونقله الينا في مثله لو لم العدم ومنه
ان وجوب المقدمة مما ينافيه دم من الامر بذي المقدمة ويقتضيه العقل القاطع والامر فيه ظاهر في العصيان
والعقاب المرتبان على تركها لا يختلفان مع ما فيه يشتغل بها فلا حاجة فيه الى البيان مع انه قد عرفت
وجود البيان في الكتاب والسنة والاوامر الواردة فيها المتعلقة بالمقدمات كثيرة في الغاية وكذا ما دل على ترتب
الثواب والعقاب على تركها وهي كاشفة في افادة وجوبها لا تقتضي وجوبها اكثر من ذلك حتى يستدل
بعدمه على عدمه ومنها لم يقع بعدم دلالة الخطاب عليه بوجه اما المطابقة والتضمن فظاهران واما الالتزام
البين بالمعنى الاخص فللغفلة من المقدمة وعدم الشعور بها حال الامر بذي المقدمة فضلا عن حكمها
واما البين بالمعنى الاعم فلان غاية ما هناك ورود الخطاب بذي المقدمة وكون الشيء مقدمة له وبعد ملاحظة
الجميع لا يلزم الوجوب فان وجوب الشيء وما باعتبار كونه مطلوبا في نفسه او باعتبار العصيان
احد او باعتبار هما معا والكل منتف اما الاول فلجواز اختلاف الشيء ومقدمته في الحسن والقبح الذاتي شيء
فلا دليل وهو ظاهر واما الثاني فلعدم صدق العصيان والامتثال بترك المقدمة وفعلها والا لزم
بترك كل خطوة في المشي الى الحج عصيان وبفعله امتثال وهكذا الامر بالنسبة الى سائر المقدمات و
بطلانه غني عن البيان ومنه يظهر حكم الثالث نعم غاية ما يستنبط من ملاحظة ما مر كون المقدمة مطلوبة
تبعا وهذا لا ينفع لعدم استلزامه ذلك اتصافها بالوجوب وفيه ان المطابقة والتضمن والالتزام

البين

البين بالمعنى الاخص وان كانت منتفية لكن البين بالمعنى الاعم موجودة فان العقل بعد فهم ورود الخطاب
بذي المقدمة وتصوره وتصور المقدمة والنسبة بينهما يجزم بان الامر بما وجبه وطلبه كما يريد ما يطلبها
غاية الامر كون الاول نفسيا والثاني غيريا فوله فان وجوب الشيء بما باعتبار الخ فيه ان كليهما موجودان في المقام
فان ترك المقدمة وان لم يكن قبيحا ذاتيا لكن لا شك ولا شبهة في قبحه من حيث افضائه الى ترك ذيها القبيح
المقتضي للوجوب ولا يختص بالنفسي بل يعم الغيري ومنع الثاني مكابرة الى المكابرة وهو كاف والعصيان الذي
ما لا ريب فيه فان تارك المقدمة عاص عرفا وفاعلها مطيع ولذا ورد في الاخبار في موارد عديدة الثواب
على فعلها والعقاب على الترك وما ذكره من قوله والا لزم بترك كل خطوة الى اخره غير لازم فان ترك المقدمة
لا يوجب عقابا غير ما يترتب على ترك ذيها ولا يوجب تعدد العقاب ولو سلم فالموجب للعقاب هو ترك المقدمة
التي يتعذر ترك ذيها الى تركها لا مطلقا لان وجوب المقدمة للتوصل مختص بحالة امكانه فتأمل ومنها
انها لو وجبت لامتنع التصريح بعدم وجوبها عند وجوب ذلك الشيء والا لزم التناقض واللازم باطل
لانا نقطع بصحة التصريح بايجاب غسل الوجه ونفي وجوب غسل جزء من اجزاء الرأس وان توقف وجوده
عليه وهكذا سائر المقدمات العادية بل الشرعية والعقلية نعم لا يمكن التصريح بعدم اللابدية لكنه غير
المدعى كيف والاحكام عندنا منوطة بالمصالح ولا يبعد اختلاف الشيء ومقدمته في الوجوب وعدمه
نظرا الى اختلافهما في المصلحة وعدمها واما مجرد التوقف فلا يصلح لا ناطة الوجوب به فصح التصريح بجواز
الترك من الشارع بل نقطع مع انها لو كانت واجبة لامتنع وهو ظاهر وبالجملة لو قيل انه اطلب منك المامور
به ولا اطلب منك مقدماته فانه لا حسن فيها ولا مصلحة تعتريها لم يتناقض نعم هو مما لا بد منه في الاتيان
بالمامور فلا تناقض قطعا وفيه ان الوجوب الثابت وان كان لا يجوز التصريح بعدمه لكن قد عرفت خروجه
عن المتنازع واما الوجوب الغيري فلا يجوز التصريح بعدمه كما عرفت ولذا لا يجوز لمن امر بفعل ان يجوز للمامور
ترك ما يتوقف عليه الا ترى ان المولى لو امر عبده بشراء اللحم من السوق ويتوقف ذلك على الذهاب اليه
لا يجوز التصريح بانه يجوز لك ان لا تذهب اليه الا مع قيام القرينة على ارادة الجواز الثاني وهو العزم
دائم لوامره بالسعي ونوقف ذلك على نسخ المامور به لا يجوز التصريح بجواز ترك النزوح الا مع قيام
القرينة المذكورة وبه ونحوه يرتفع التناقض وتغير الرأي كما شهد به في بعض الاوقات والشاهد على ذلك
ان العبد بترك المقدمة يستحق الذم والعقاب عليه كما ان تاركها هكذا ذم وعقاب عليه فلو جاز
تركها لما صح الذم والعقاب عليه فانظر الى نفسك اذا امرت عبدك بشراء اللحم وتوقف على الذهاب
الى السوق هل تجد منها الوجدان في ان تقول له يجوز لك ان لا تذهب اليه وهل ترى من نفسك الا
امرا من نحو ما نشراء الجزء واللحم وتوقف شراءهما على ذلك ثم قلنا لا يجوز ذلك ان لا تذهب اليه فانه

يفهم التصرف والعدول وتغير الرأي ويرتفع شرائهما ولو سئلناه لم يوجب لاجاب بتجويزنا الترك له
وكذا لو قلنا لم يجب عليك ان تشتري الجزء وتوقف شرائه على ما ذكر ثم قلنا لا يجب عليك الذهاب
لشرائه يفهم العدول وتغير الرأي وعدم وجوب شرائه ثم اذا قلنا لم يجب عليك شراء الجزء ولا يجب الانتقال
الى السوق لشرائه مع توقفه عليه يفهم ان المراد من عدم وجوب الذهاب عدم وجوبه بالذات لا نتفاء احكام
البدل وتغير الرأي بحمل الوجوب على الذاتي ثم لنا فانه نفي العرضي لوجوب شرائه والتركيب تناقض من انما
دليل العقول يكفي ايمان بالمقدمة وبوجوبها وليس فيها الا كونها مقدمة ولا يرى بينها فرقا فيما في الوجوب
نعم هنا كلام ينبغي ان تعلم ان وجوب هذه دون غيرها وما ذكره من توقف وجود غسل الوجه على وجوب
غسل جزء من الرأس لا يفهم وجوبها ان غسل جزء الرأس مثلا من المقدمات العلمية دون الوجودية والمقدمة
هو العلم دون غسل الوجه وعدم وجوب غسل جزء من الرأس لا ضير فيه نعم لو قال يجب عليك ان تعلم انك
غسلت تمام وجهك وعلمك يتوقف على غسل جزء من الرأس ومع ان تقول لا يجب عليك مع ذلك غسل شيء
من الرأس لاجل تحصيل العلم بحصول غسل الوجه لم لا نسلم الا بعد ان يرجع فيقطعا ويناقض جوابا لا يريب
احد من اهل الريب في تناقضهما وينسبون ذلك القائل الى السفه وسخافة الرأي واجاب بعض المحققين
عن هذا الدليل بان جواز التصريح بعدم وجوب المقدمة لا ينافي حصول وجوبها عند عدم التصريح انه يجوز
التصريح بخلاف ما هو الظاهر كما في القرائن الصارفة عن المعاني الحقيقية في المجازات والعام لا يلتئن الا لهذا
وجوب المقدمة عند ايجاب ذي المقدمة مع عدم دليل ونفيه الا ان يدعي عدم الفرق بين التصريح
بعدمه وهو في مرتبة المدعى وفيه نظر فان وجوب المقدمة من اللوازم العقلية لوجوب ذي المقدمة ولذا
نستدل في وجوبها الى حكم العقل بعد تعقل وجوبه فكيف يمكن الانفكاك ولا يدعي القائل بالوجوب
الظهور حتى يمكن صرفه بالتصريح بخلافه ولذا قلنا بان الدلالة من الالتزام البين بالمعنى الاعم وذكر
المسائل بعضهم في بحث الادلة العقلية وفي المعالم فرق بين العقل والشرع وجوز الحكم بجواز الترك في
الاول دون الثاني قائلا والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي اذ الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم والبلاء
القول فيه توهم ارادة المعنى الشرعي فيكون جوابا يحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي نظيره التامل في القول
بعد نقله احمالا وانا وان استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل هنا من الشرع فلم نقف على وجه
نعتمد عليه فان حصل يوجب باصالة البراءة التي هي حكم العقل يقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق
اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا
له بالعقل وانا معرفة يحكي الحكم للعقل الذي انه من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل به العقل
اقول والظاهر ان مراد المعالم ان تصريح الشارع بجواز الترك يجب ان يكون له فائدة وهي في المقام

متعين

متعينة اذ لا بد من فعل المقدمة وليس للمكلف منه مندوحة فيكون تصريحه بجواز الترك عبثا وان كان
الترك عنه جائزا عقلا وحكم العقل به اذ لا يلزم وجود فائدة لم يجوز حكمه به ولا يجوز تصريح الشارع به
ومراده من الحكم الشرعي الحكم الثابت بالخطاب اللفظي مقابلا لما يثبت بالعقل لا مطلقا ومن العقل ما يذكر العقل من
الشرع وجوابه ان الفائدة لا تنحصر في بيان ان للمكلف تركها انما مثل لم يفيد اخرى كالمعرفة بعدم وجوبها
ليترتب عليه ما عرفت من الفوائد ولا يكون التصريح من الشارع عبثا ولا يصح توقيعه منه ومنها انها لو
كانت واجبة لكان بايجاب الامر ويتعلق طلبه به ومن البين ان ايجاب الامر شيء يتوقف على تصوره لذلك
الشيء مع وضوح استعمال الامر بالشيء مع الذهول عن المامور به بالمرة ويتوقف على تصوره لا ايجابه ضرورة
صدور الفعل الاختياري يتوقف على تصور ذلك الفعل ولو بوجه ما ومن البين انتفاء ذلك في كثير من صور
الامر بذي المقدمة لوضوح انه يمكن الامر بالشيء مع الذهول عن مقدمته بالمرة فضلا عن ايجابه واجيب
بمنع كون ايجاب الشيء مستلزما لتصوره وتصور ايجابه فانه انما يلزم ذلك بالنسبة الى الايجاب الاصلي
دون التبعي لتبعية ايجابه لايجاب متبوعه وهو من قبيل لوازم الافعال الصادرة عن وليها ولا ل
المترتبة على فعل الفاعل ولا يلزم ان يكون الفاعل شاعرا لها فانك اذا عرفت اكرم شخصا فلزم من اكرامك
اهانة عمرو ولا يلزم تصورك لاهانة المذكورة ولا القصد اليه قطعا وهو لازم واضح لا يستريب فيه عاقل ويحكي
تقريره بوجه اخر وهو ان حاصل منع المقدمة الاولى لان وجوب المقدمة لا يتوقف على ايجاب الامر لها بل انما
يتوقف على ايجاب الامر لذيها لان ايجاب ذي المقدمة يستلزم وجوب مقدمته من غير ان يحصل هناك ايجاب
من الامر للمقدمة فوجوبها تابع لايجاب ذيها وان من قبله ولا يلزم من ذلك تفكيك بين الوجوب والايجاب
فان ايجاب ذي المقدمة ايجاب اصلي له وجوب اتم وجوب اصلي وذلك بعينه ايجاب للمقدمة تبعا ووجوب الحاصل
به تبعي ايضا فان شئت قلت ان كان المقصود ان وجوب المقدمة لا بد ان يكون بايجاب مستقل يتعلق بها
فهو ممنوع اذ ذلك انما يتم لو كان وجوبها اصليا وان كان المقصود ان وجوبها يفتقر الى ايجاب الامر لها ولو
تبعا لايجابه غيره فالمقدمة الثانية ممنوعة اذ ايجاب الشيء تبعا لا يتوقف على تصوره اقول ان كشف
عن وجه الحق في المقام يتوقف على تفصيل وهو ان الامر قد يريد من المامور الفعل ويامره به بقول او اشارة
او كتابة او نحوها وقد يريد منه الفعل حتما ولكن لا يبرزه في الخارج بقول ولا باشارة ولا بغيرها وقد يكون الفعل
بحيث لو اطلع الامر عليه لكان يطلبه الا انه من المامور حتما ويبرزه في الوجود ايضا بامر فعلي او اشارة
او نحوهما ولكن لغفلته عنه وعدم علمه به وعدم تصوره لا تصدر منه ارادته بالنسبة اليه ولا امر فعلي ولا
اشارة ولا غيرهما وفي المراتب المذكورة بين الواجبات النفسية والغيرية فهل يتوقف اتصاف الفعل بالوجوب
على ارادة الحتمية المتعلقة به فما لم يتحقق الارادة المذكورة لا يتصف بالوجوب وان كان بحيث لو علم به

الامر على ما هو عليه لا ارادة حتما ويكفي كونه بالحيثية المذكورة مع علم العبد مثلا به وان لم يتعلق به الا راده
معه وعلى الاول هل يكفي مجرد الارادة الحتمية وان لم يبرزها في الوجود بامر لفظي او باشارة او كتابة او نحوها
ام لا بد من ابراز ها بواحد من المذكورات حتى يتصف بالوجوب فان لم يبرزها لم يتصف به لا شك
ولا ريب في بطلان الاخير وعلى تقدير الابراز في الخارج واتصاف الفعل بالوجوب في اصطلاحهم بمجرد
تحقق الارادة الحتمية المتعلقة به وعلم العبد مثلا به واستحقاق العبد العقاب والذم على تركه بمجرد ذلك بل
في الحقيقة تلك الارادة ايجاب لم يدل اللفظ عليه لو لم يتحقق الارادة المذكورة في الاتصاف المذكور وكفاية
كون الفعل بالحيثية المذكورة وترتب استحقاق العقاب والذم على الترك بمجرد ذلك مما لا شبهة فيه يظهر
ما ذكرناه بالتامل والتتبع في كلماتهم وعلى ما ذكرنا لا يتضح في وجوب المقدمة عدم تصويب الامر لها ولا ايجابها
بل يكفي كونها متصفة بالحسن وتركها قبيحا ولو لا قضاء الاول حيث انه لا بد ان يستحق العقاب على تركها
والمدح على فعلها ولو استشعر الامر بذلك لا راده ارادة حتمية وهذا كاف في الاتصاف بالوجوب
بل كونها كل ايجاب لها فلا ينفك الوجوب عن الايجاب وما ذكرنا ظهر ان وجوبها ليس باعتبار كونها
التبعية
حينئذ ايجابا بالتبع فان الطلب فيه ليس بالمعنى الذي يقول به القائل بالوجوب بل بالمعنى الذي ذكرنا
فيه ومنها انها لو كانت واجبة لما صح فعلها بدون نية التقرب والملازمة باطلة اجماعا بيان الملازمة ان فعل
الواجب عبادة وكل عبادة لا يصح بدون النية وفيه ان الواجب على قسمين عبادة لا يصح فعلها بدون النية
كما في الصلوة والوضوء ونحوهما ومعاملة لا يتوقف صحتها على النية كغسل الثياب من ابوال ما لا يؤكل لحمه
ونحوهما المقدمة قد تكون من الاول وقد لا يصح فعلها بدون نية كما في الوضوء لمس كتابة القرآن الواجب
وقد تكون من الثاني كما في اكثر المقدمات فالملازمة ممنوعة بالنسبة الى الثاني وبطلان اللازم بالنسبة
الى الاول ودعوى الاجماع فيه غير مسموعة بل الاجماع على خلافه ومنها انها لو كانت واجبة لصح قول
الكعبي بانتفاء المباح اذ ان كل مباح واجب فان ترك الحرام يتوقف على فعل المباح وما يتوقف عليه الواجب
المطلق فهو واجب واللازم باطل بالاتفاق وفيه منع توقف الترك على فعل المباح بل يكفي فيه الصارف
عن الامر ومقارنة الفعل للترك ومجرد ذلك لا يوجب اتصافه بالوجوب ولو سلم فلا دخل له بما نحن فيه
ومنها انها لو كانت واجبة لزم ان يكون التارك للوضوء على شاطئ النهر مستحقا للعقاب واحد واحدا
كان بعيدا من الماء مستحقا للعقوبات كثيرة مع ان الاعتبار يقتضي العكس وفيه منع الملازمة لما عرفت
في المقدمات من عدم ايجاب المقدمة عقابا يترتب على ترك ذي المقدمة وان العقاب واحد ومنها
انها لو كانت واجبة لم يكن كونها مقدمة شرعا ولكان وجوبها زيادة على النص وهي نسخ باطل وفيه انا لا نجيب
ان الوجوب لا يقتضي النقل بمعنى ما يدعيه القائل بالوجوب من اقتضاء ايجاب ذي المقدمة ايجابها

بالتبع

بالتبع وهو ظاهر وليس وجوبها زيادة على النص لانه لا يقتضيه عدم بل عند القائل بالوجوب يقتضيه وجوبها
فيكون مفاد النص ومدلوله لا لزيادة عليه ولو سلم فليس كل زيادة على النص نسخا فضلا عن ان يكون
باطلا وما ذكرناه يظهر بطلان غيرها نقلناه من حججهم ولا يحتاج الى الذكر والمفصل بين السبب وغيره
اما في عدم وجوب غيره فما مر واما في وجوبه فوجوه منها الاجماع كما عن جماعة اقول وهو موكل لما اخترناه
ورده بانه في حيز ما اخترناه قد عرفت ما فيه ومنها ان المسبب غير مقدور لان وجوده عند وجود السبب ضروري
وعند عدمه ممتنع وما لا يكون مقدورا لا يتعلق به التكليف فالوجوب المتعلق بالمسبب متعلق في
الحقيقة بالسبب فهو الواجب دون المسبب وفيه ان المقدور بالواسطة مقدور ولا فعال التوليدية
افعال اختيارية يصح تعلق التكاليف والاحكام بها اذا كانت اسبابها اختيارية والمسبب عند عدم
السبب لا يكون ممتنعا بل بشرط العدم ممتنع ولا يكون متعلقا للوجوب بالشرط المذكور بل يتعلق الوجوب به
حال عدم السبب وهو يقدر عليه بايجاد سببه فيوجد كيف ولو كان كما ذكر لزم ان يكون المشروط عند عدم
الشرط ممتنعا ايضا لا وجوده بشرط عدمه ممتنع ولو قيل ان التكليف بالمشروط حال وجود الشرط يكون
مقدورا وعند العدم امتناعه وعدمه كونه ضروريا قلنا فيكون الوجوب مشروطا والفرض خلافه ويدل على كون
المسبب مقدورا صحة المدح والذم والثواب والعقاب عليه ومن هنا الى الاسباب باطل جدا لا كذب
في صحتها على نفس المسببات كيف ولو لم تصح عليها لما كانت صحيحة على الاسباب ايضا لانها سببات من
اسباب اخر الى ان ينتهي الى الواجب والقول بان المراد بالسبب هنا ما هو واسطة مقدورة بين
المكلف لا السبب مطلقا والفعل اذا كان صادرا عن العبد بالارادة والداعي فكونهما موقوفين على امر آخر
لا ينافي استناده الى العبد وصحة التكليف به هنا فيه ان الفرق بين السببين مما لا وجه له فان الوجه الذي
ذكره المستدل لا امتناع تعلق التكليف بالمسبب ان تم لعم الكل من دون فرق كما لا يخفى واستبعاد
تعلق التكليف بالمسبب من دون السبب لان الفرض غير حاصلة بدونه لا يجدي في اثبات الحكم
الشرعي لكونه استحسانا عقليا مرفوضا لا يصح تعليله من رد الاحكام عندنا مع امكان منع الاستبعاد ايضا
ومنها ان التكليف انما يتعلق بفعل المكلف وهو الحركات الصادرة عنه الناشية لتحريك القوة المنبثة
في العضلات واما الامور الناشية لتلك الحركات المعلولة لها فليست فعلا للمكلف بل فعل المكلف
مستتبع لها استتباع العلل للمعلولات او استتباع الاشياء للامور المقارنة لها اقترانا عاديا فلا يمكن
تعلق التكليف بها وفيه ان صحة تعلق التكليف بالامور الناشئة لفعل المكلف المتولدة منه ضروري
عند اهل العقول وشايع باتفاق في الكتاب والسنة معروفا به والانكار مكابرة وجعل الامور الناشئة لمثل القتل
العادية واضح البطلان وكونها معلولة لفعله لا ينافي التكليف بها لكونها مقدورة له بواسطة عللها والقول بان

بالواسطة مقدورة ولو قيل ان الصادر من المكلف فعل واحد وهو الايجاد ونسبته الى السبب بالذات والى المسبب
بالعرض قلنا لا شبهة في تحصيل امرين منه احدهما بالمباشرة وثانيهما بالتوليد فهنا ايجادان لا ايجاد واحد
فان الايجاد هو جعل الشيء موجودا ولا ريب في انه جعل الفعل المباشري موجودا وبذلك جعل الفعل التوليدي
موجودا فالايجاد الثاني انتسب اليه بواسطة الايجاد الاول وللاول تاثير في الثاني فكيف يكون الايجاد واحدا
ولو سلم فهو متعلق للتكليف من حيث كونه ايجادا للمسبب من حيث كونه ايجادا للسبب وان كان راجعا
اليه في الحقيقة ايجاد السبب وبالعرض والمجاز ايجاد المسبب كما هو الظاهر من قوله والى المسبب بالعرض
لا شبهة في وجود المسبب فيتعلق به ايجاده حقيقة ولا شبهة في كونه مستندا الى المكلف مولدا من ايجاد
السبب فهناك ايجاد متعلق بالمسبب حاصل من الفاعل حقيقة لكن بالواسطة ويصح تعلق التكليف به
على هذا الحقيقة ولو قيل الثواب والعقاب على ما كان ايجاده من المكلف بالمباشرة قلنا خلاف الضرورة
بل يصح الثواب والعقاب على الفعل التوليدي كالمباشري ويتصف بالحسن والقبح ويصح المدح والذم عليه
والانكار مكابرة ومنها ان التكليف ان تعلق بالمسبب فاما ان يكون المطلوب وجوده في نفسه او ايجاد
تسبب
المكلف اياه والاول باطل فتعين الثاني وح ايجاد المكلف المسبب اما ان يكون عين ايجاده السبب وهل
اليه اشار باعرضيا اما ايجادا مغايرا لايجاد الاول والثاني باطل فتعين الاول وهو المطلوب وفيه ان المطلوب
ايجاد المكلف اياه وايجاده المسبب ليس عين ايجاده السبب بل ايجادا مغايرا وبطلانه ان كان باعتبار ان
الصادر من المكلف مع الواسطة وبالمباشرة ليس الا ايجادا واحدا فهو باطل اذ لا يلزم من وحدة
الايجاد المباشري انتفاء الايجاد الاخر المتعلق بالمسبب وان كان توليديا وقد عرفت كفايته في صحة
التكليف والثواب والعقاب والمدح والذم وان كان باعتبار ان الصادر منه مطلقا ليس الا الايجاد
الواحد فقد عرفت فساده بل مخالفته للضرورة وبالجملة صحة التكليف بنفس المسبب من دون صرفه الى
السبب مما لا ريب في صحته عقلا وشرعا وعادة فلا وجه لصرف ما ظاهره ذلك الى خلافه مع ان الحجج الثلث
خارجة عن المتنازع لو تمت فان مطلوب المستدل اثبات وجوب السبب وجوبا غيريا من حيث كونه مقدمة
للواجب ومقتضاها كون السبب نفس الواجب لا مقدمة له وابن هذا من ذلك ومنها ان التوصل
الى الواجب واجب اجماعا وليس بالشرط فتعين ان يكون بالسبب فيكون واجبا وفيه انه ان اراد ان
التوصل الى الواجب الاتيان بما يوجب حصوله من المقدمات فهو عين النزاع مع ان الشرط داخل فيما يوجب
الحصول وان اراد ان الاتيان بنفس الواجب وايجاده واجب فلا دخل له بالسبب فانه مقدمة له
ووجوب المقدمة هو المتنازع مع ان الجميع لو تم لا يفيد المختار بل يؤكده والقول بالتفصيل بين
الشرط الشرعي وغيره اما في عدم وجوب الغير فما مر للقول بالنفي مطلقا واما في وجوب الشرط فلانه لو لم يجب

لم يكن

لم يكن شرطا والثاني ظاهر البطلان فالمقدمة مثله بيان الملازمة انه على تقدير عدم وجوبه يكون الفعل صحيحا
بدونه لان المكلف حينئذ يكون اتيا بجميع ما امر به وفيه ان النزاع في الوجوب الشرعي التكليفي لا الشرط الوضعي
ولا نسلم ان الشرط لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا ويكون الفعل صحيحا بدونه لعدم الملازمة بين نفي الوجوب
بالمعنى الاول ونفيه بالمعنى الثاني الا ترى ان الطهارة شرط للصلوة المندوبة ولا تصح بدونها وليست واجبة
لها الا ان يدعى ان مراده انه لو لم يجب لجاز تركه وجواز تركه اما مع بقاء المشروط او بدونه والاول باطل والا
لزم خروج الواجب عن كونه واجبا لجواز تركه ح والثاني يوجب خروج الشرط عن كونه شرطا لا ذن الامر
بجواز الاتيان بالفعل بدون الشرط فيكون الاتيان به بدونه اتيانا بتمام ما امر به فيكون صحيحا فلا يكون
شرطا لكن يجري مثله في سائر المقدمات اذ لو لم يجب غيره لم يكن مقدمة واللازم باطل فكذا بيان الملازمة
انه لو لم يجب تركه ولو كان مقدمة لزم من تركه ترك ذي المقدمة فكان تجويز تركه تجويزا لتركه فيخرج
عن الوجوب فلا بد ان لا يكون مقدمة وهو خلاف الفرض ويتقرر باوضح لجان تركه لزم اما خروج الواجب
عن الوجوب او خروج المقدمة عن كونها مقدمة وكلاهما مفروض البطلان اذ تركه موجب لترك ذي
المقدمة على تقدير كونه مقدمة فيكون الاذن في تركه اذنا في تركه فلا يكون واجبا ولو جاز فعل الواجب
بدونه لم يكن تركه سببا لترك الواجب فخرج عن كونه مقدمة هذا كله على تقدير عدم ارجاع الوضعيات
الى التكليفيات والا فكون الطهارة شرطا للصلوة الواجبة مثلا معناه وجوب الاتيان بها عند فعل الصلوة
فلا اشكال ولم نقف للقول بوجوب الشرط مطلقا على دليل ويمكن استفادته مما ذكرناه ثم ان تمامية
دليل المفصل في طرف الاثبات يؤيد المختار كما عرفت فلا نعيده واما المهم تمامية في طرف النفي وقد عرفت
بطلانه هذا كله في مقدمة الواجب ويأتي مثله في مقدمة المندوب والحرام والمكروه فعلى المختار كل ما هو
مقدمة للاول يكون مندوبا وكل ما هو مقدمة للثاني يكون حراما ان قصد به لاجل الاتيان بالحرام والتوصل
اليه لتحقق ح فان التوصل الى القبيح قبيح عرفي فيلزم ان يكون حراما عرفا وكذا يحرم ما هو سبب للحرام اذا
لم يكن هناك مانع عنه وكانت الشرائط موجودة واما مع وجود المانع او مع فقد الشرط فلا يحرم الاتيان
به الا مع قصد التوصل به ومثل الحرام المكروه بالنسبة الى مقدماته لكون ما هي الا اتصاف لا الحرمة وينبغي التنبيه على
امور الحكي عن السيد الفاضل البهبهاني في رسالته المعمولة في هذه المسئلة جعل محل الخلاف في
المسئلة الامور الخارجة عن ما يتناوله الامر من الاسباب والشروط لا الاجزاء وعن بعض حكى
الاتفاق على وجوب الاجزاء وعن آخر نفي الخلاف عنه لكن عن العلامة منه من نوع المسئلة في الدار
المغصوبة معللا بان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بوجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه
وهذا ظاهر في كون وجوب الاجزاء ايضا محل خلاف بينهم وعن السيد عميد الدين انه سكت عنه وهو ظاهر

الوضوء به وصرح في الاشارات بعدم وجوبها وجعله محل الخلاف ايضا وحكي عن بعضهم استظهار ذلك وكيف كان لا ريب في ان وجوب الجزء بوجوب الكل حقيقة لا بالعرض والمجاز فان الكل ليس الا الاجزاء فالوجوب المتعلق به متعلق بها على جهة الحقيقة فالظاهر انه ليس محل الخلاف نعم وجوب الجزء بوجوب اخر غير وجوب الكل محل نزاع بينهم و القائل بالنفي مشكوه والقائل بالوجوب متبتر بفعله للجزء وجوبان نفسي وهو ما تعلق بالكل فانه يتعلق بالجزء ايضا وغيري يتعلق بالجزء دون الكل على نحو ما يتعلق بالشرط او السبب والحق وجوب الجزء بالمعنيين لما قدمناه من الادلة يقتضي ثبوت الثاني وكونه جزءا موجودا في ضمن الكل يقتضي الاول ويكل منها يصح اتصافه بالوجوب ويصح المدح عليه والذم على تركه والثواب والعقاب عليهما الواجبة المعينة باوقات مخصوصة او باحوال خاصة لا اشكال في اتصاف مقدماتها بالوجوب قبل الوقت او الحال على المختار من كون الوقت او الحال شرطا للفعل المتعلق للوجوب لا لنفس الوجوب وكون الوجوب حاصلا قبل الوقت ولذا نرى استقرار طريقة العقلاء على الاشتغال بالمقدمات قبل حضورها فلو امر المولى عبده بالذهاب الى سفر مخصوص في وقت خاص وكان الذهاب اليه موقوفا على مقدمات يشتغل العبد بالمقدمات قبل حضور الوقت بل يوجبونه مثلا اذا كان الوقت مضيقا لا يصلح المقدمات المذكورة او كانت هي مما لا يمكن وجودها فيه وما على المشهور من كون الوجوب مشروطا ومعلقا بالوقت واشباهه فيشكل الحكم بوجوبها قبل وجوبها اذ هو من لوازمه وتوابعه وآثاره ولا معنى لتقدمه عليه لكن في الاشارات استظهر ايضا بالوجوب قبله بعد نقل الخلاف فيه متمسكا باستقرار العرف والعادة على لزوم تقديم المقدمات على الاوقات الاتي بها ان المولى ان امر عبده بفعل في وقت معين كالخروج الى تاجر او الدخول عليه او غير ذلك لا يشك في توقف الفعل على ذلك الوقت ولزوم تقديم المقدمات فالحكم لما كان الحكم من المقدمات الا الاتصال الى الغايات فاذا كانت الغايات موسعة يتبعها المقدمات في ذلك مضيقا ومضيقا الا انها اوسع وقتا من الغايات مبدءا لا منتهى وهو ظاهر وهذا امر مركوز في النفوس لا سيما اذا كان وجوب الغاية مضيقا او موسعا لا يسع وقته المقدمة فانه لا يتعقل عنده النقض فانه لو كان لزم التناقض فانه ان اخر المقدمة الى وقت الغاية يفضي الى ترك الواجب ان قدمها عليه وان لم يخرج عن كون المقدمة مقدمة ادى ذلك ان وجوب المقدمة اما باعتبار وجوبها او باعتبار ايجاب مستقل متعلق بها والثاني مفروض الانتفاء وعلى الاول لا معنى لوجود المقتضى بالفتح قبل وجود المقتضي بالكسر اذ لا معنى لوجود المعلول قبل وجود العلة ويمتنع وجود الاثر قبل وجود المؤثر وكيف يعقل كون الفعل جائز الترك وكون مقدماته واجبة لا يجوز تركها لاجل الوصلة اليه فالحق في تلك انه لا يتصف بالوجوب قبل ذلك الزمان على قولهم فاما ان يتصف بجواز الترك ولا حكم له فالثالث

ايم

ايم يلزم جواز تركه واذا كان جائز الترك فكيف يصح ان يكون التوصل اليه واجبا وجائز الترك لاجل الوصول ومن العجائب ما حكي عن بعض من اجاز ترك الغاية وجوب ذيها لاجلها في امتناع وجوب المقدمة قبل وجوب ذي المقدمة كما حكي عن الاكثر مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه نعم ما ذكروه من كون وجوب المقدمات امرا مركوزا في النفوس ومما استقر عليه العرف والعادة حق لا ينكر لكنه باعتبار كون الفعل في الوقت متصفا بالوجوب قبله فالوقت زمان للفعل لا للوجوب بل وجوبه قبله ولذا وجب على المامور الاتيان بمقدماته قبله ان لم يمكن الاتيان بها فيه قبل الفعل وما ذكروه من ارتكازه في النفوس واستقرار العرف والعادة اعظم شاهد على كون الوجوب قبل الوقت كما قلناه لا ان يكون الوجوب بعد الوقت لا قبله وانما وجبت المقدمات سابقا فان ذلك مما يقطع الفضل بامتناعه ولذا قال الاردبيلي باستحباب غسل الجنابة في الليلة قبل الفجر في صوم شهر رمضان فان الصوم عنده انما يجب بعد ذي المقدمة ولا يتقدم عليه فلا يمكن ان يكون الغسل قبل الفجر متصفا بالوجوب فلا بد ان يكون مستحبا لكونه عبادة لا بد له من رجحان وان كان بالطلاقة انا باعتباران وجوب الصوم ثابت في الليل ايضا وهو يتوقف على الغسل قبله فيكون واجبا في الليل ولا يلزم تقدم وجوب المقدمة على وجوب ذي المقدمة لان وجوب الصوم ثابت حال وجوب الغسل واما ما شنع عليه العلامة حيث قال ومن اعجب العجائب ايجاب الغسل عليه وايجاب النية عليه اذ الفعل لا يقع الا مع النية وان لا ينوي فيه بل الندب فللمغتسل ان يقول اذا كان الغسل مندوبا فلي ان لا افعله فان سوغ له الصوم من دون اغتسال فهو خلاف الاجماع والا لزم القول بالوجوب او القول بعدم وجوب المقدمة وان كان واجبا فكيف انوي الندب في فعل واجب وفعل الفعل انما يقع على حسب القصود والدواعي فنظرا الى هذا الرجل كيف يخبط في كلامه مع ما هو منه بمكان ظاهر من انتفاء وجوب الصوم قبل وقته لا وجه عليه فان له ان يقول ان الغسل في الليل ليس مقدمة للواجب لعدم اتصاف الصوم بالوجوب حين الغسل فكيف يكون الغسل واجبا من الواضح امتناع اتصاف المقدمة بالوجوب لاجل ذي المقدمة مع عدم اتصافه بالوجوب نعم المسلم انما هو باعتبار القول بعدم اتصاف الصوم بالوجوب في الليل فيلزم القول بعدم اتصافه به كما هو الحق الذي لا محيص عنه وجوب المقدمة قبل وقت الواجب وان كان ورد في الشرع كثيرا كالمشي الى الحج للبعيد قبل الوقت ونية السعي للقريب قبله لكنه انما هو باعتبار ما ذكرناه من تحقق وجوب ذي المقدمة قبل الوقت فصلوة الجمعة الكائنة بعد الزوال قد اتصفت بالوجوب قبل الوقت ولذا وجبت مقدماتها وكذا الحج ونحوهما فلا يلزم تخصيص الدليل العقلي ثم على المختار فوجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها فمتى تحقق تحقق فالغسل قبل وقت الصوم يجب وجوبا موسعا في تمام الليل بل قبل الليل ايضا ولا وجه لتخصيصه باخر الليل لضيق الوقت نعم لا بد ان يأتي بالمقدمة على وجه يمكن التوصل بها الى ذي المقدمة لان وجوبها للتوصل فما لا يمكن التوصل به لا يتعلق به الوجوب لا وقت في وجوب المقدمة

بين المقدمات الوجودية والعلمية ولا بين كونها موجودة او عدمية فكل ما يتوقف عليه وجود الواجب او العلم بوجوده اذا كان تحصيل العلم واجبا وكذا كل ما يتوقف عليه ترك الواجب او العلم به ان قلنا بوجوب تحصيل العلم يكون واجبا على القول بوجوب المقدمة والوجه في الكل واضح مما سبق والكل محل خلاف بينهم نعم في الواقعة الامور التي يكون الاتيان بالواجب حاصلا في ضمنها وهي المسمى عندهم بمقدمة العلم كلامه الخلاف في وجوبها لا لاجل الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة والصلوة في كلا الثوبين عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك وفي بيان الطعام الفرق بينها وبين غيرها من المقدمات خلافا ووفاقا وكونه عين الاتيان بالواجب واضح فان الواجب هو الصلوة الى القبلة لا الى غيرها ووجوب الاربع ثبت بالنص والقاعدة وكذا الصلوة في الثوبين وعن العلامة على ما حكي في فروع الباب ومثل الامور المذكورة الترك المستلزم لترك الواجب كالمطلقة المشتبهة بين الاربع او اقل او الدينار المحرم المشتبه بين الدنانير المحصورة ونحوها وعن جماعة التصريح بوجوبها وهو مقتضى القاعدة فضلا عن التنصيص به في بعض الموارد نعم انما يتم وجوبها ان قلنا بوجوب تحصيل العلم كما هو الحق واما على القول بعدم لزومه فيكفي اخذ الامور الوجودية او اخذ الترول المذكورة فتحقق في ضمن ما ذكرناه في المسئلة عدم الخلاف في وجوب المقدمة مع الامر بها بالخصوص كالوضوء والغسل فوجوبها حينئذ مستفاد من النص والقاعدة معا المعروف بينهم ان الفرد مقدمة لوجود الكلي لتوقف ايجاده عليه اذ لا وجود له الا في ضمن الفرد فاذا كان الكلي واجبا وجب الفرد من باب المقدمة فان لم يمكن الا فرد واحد فهو المتعين والا وجب الكل تخييرا ويتطرق فيه اشكال لان الكلي يتحد في الوجود مع الفرد في الخارج ولا تغاير بينهما في الوجود الخارجي فكيف يتصور كون ايجاد الكلي موقوفا على ايجاد الفرد مع ان التوقف يقتضي المغايرة بين الموقوف والموقوف عليه وكيف يمكن تعلق الوجوب النفسي بالكلي والوجوب الغيري بالفرد على كون متعلق الوجوبين هو ايجادهما وهو واحد لا تعدد فيه الا بالاعتبار والحاصل ان الفرد مركب من الكلي والخصوصية وكلاهما موجودان بوجود واحد والمطلوب بالامر وجود الكلي وهو عين وجود الفرد والخصوصية ومع الاتحاد لا يتصور التوقف وكما لا يوجد الكلي بدون الخصوصية لا توجد الخصوصية بدون الكلي فان كان الاول موجبا لكون الفرد مقدمة فالثاني يقتضي كون الكلي مقدمة للفرد مع كونه باطلا بالاتفاق والتغاير بالاعتبار لا يقتضي كون احد الاعتبارين موقوفا على الاعتبار الاخر فلا وجه لجعل الافراد مقدمات وايجابها ايجابا غيريا سيما على القول بكون التشخص بنفس الوجود فان وجود الكلي هو عين تشخصه نعم يتوقف ايجاد الكلي على الخصوصية ومقتضى كون وجوب الفرد مقدمة لتوقف الكلي على المغايرة وهو منتف ما يتوقف عليه الواجب قد يكون هو القدر المشترك بين المقدورات وغير المقدور كما في غسل الثوب فان الذي

يتوقف

يتوقف عليه الواجب هو مطلق الغسل سواء كان فعلا للمكلف او غيره فالمقدمة لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف او فعلا له او فيما تعلق به وكان مستقرا به لكن لما كان لا ينافي الواجب المطلق وكان القدر المشترك للمكلف وجب كون المقدمة مقدورا في الجملة لكن قد تكون هي القدر المشترك بين المقدور وغيره فهل المتصف بالوجوب حينئذ هو المقدور فقط ام القدر المشترك بينه وبين غير المقدور الحق هو الاخير لان القدر المشترك مقدور ولو باعتبار القدرة على بعض افراده وبذلك لا يخرج عن الاطلاق فقد عرفت مما مر ان المقدمة انما تتصف بالوجوب مع امكان التوصل بها الى الواجب واما ما لا يمكن التوصل به اليه فلا يتصف بالوجوب لان وجوب للتوصل فيختص بما له امكانه خلافا للاشارات فاستظهر اطلاق الوجوب ومطلقا ايضا اختلف الاصوليون في اقتضاء ايجاب الفعل تحريم ضده على اقوال وتوضيح المطلب يستدعي بيان امور ان هذه المسئلة مع السابقة متلازمتان بينهما وجودا وعدما حسب ما ذكره فمن قال بوجوب المقدمة يلزمه القول بعدم الاقتضاء مطلقا او في الضد الخاص كما ستعرف ومن كان القائل بعدم وجوبها يلزمه القول بالاقتضاء كما يرشد اليه النظر في احتجاجاتهم بل بعض من قال بوجوب المقدمة يقول بعدم الاقتضاء في الضد العام كالسيد المرتضى وبعضهم يقول بعدمه في الضد الخاص كشيخنا البهائي والكاظمي وستعرف انه الحق والمحكي عن المعتزلة واما المحوسين في هذه المسئلة القول بعدم الاقتضاء مع ايجابهم على الظاهر القائلين بوجوب المقدمة مطلقا اذ لم ينسب اليهما القول بالعدم بل حكموا بدلالة القائل بعدمه وعدمه مع وبينه والقاضي وهنا يقولون بان الامر بالشيء عين النهي عن ضده وهذا كما ترى لا دخل له بوجوب المقدمة وايضا بعض القائلين بالاقتضاء هنا يقول به لا لتزامه اللفظ ولم يقل به في وجوب المقدمة ولو سلم استلزام وجوب المقدمة القول بالاقتضاء هنا وعدمه عدمه فليس بينهما تلازم يحتاج الى البحث فالبحث عن وجوب المقدمة لا يغني عن البحث في هذه المسئلة المراد بضد الفعل هنا ما ينافيه ولا يجتمع معه عقلا او شرعا او عادة عدميا او وجوديا وهكذا اما اصطلاح من الاصوليين او من باب المناسبة وعند اهل المعقول الضدان هما الامران الوجوديان اللذان لا يجتمعان في محل واحد والمتنافيان من الضدين عند اهل الاصول ايضا هذا المعنى والضد بالمعنى الاول ينقسم الى خاص وعام فالخاص هو الضد الوجودي الخاص الذي لا يجامع الاخر والمعروف انه كل واحد من الامور الوجودية وهو كما ترى لان قول الكل في المعنى هنا مستبعد لانه المتمهر وعرفه بعضهم بانه الفعل الوجودي الذي لا يجامع المامور به بالذات والاول اولى لاعتبار الخصوصية في الضد الخاص وابهام الثاني تعبيره وان كان لا يبعد انصرافه الى الخاص لا العام فالقدر المشترك بين الاكل والشرب والمشي وغيرها من الافعال المضادة للصلوة لا يبقى له الضد الخاص عندهم بل هو ضد عام نظرا الى انه لا ضد الا الوجودية والعام قد يطلق على احد الاضداد لا بعينه لا بان يكون الترديد داخلا فيه ولا باخذ الابهام وعدم التعيين فيه بل المراد هو

الظلي الاعتباري المنتزع من الاضداد الخاصة مع اخذ الوحدة فيه بحيث يصدق على كل واحد منها كالكلي الطبيعي
النكرة كقولنا رجل فانه يصدق على كل واحد من افراد الرجل بلا لا ابهامها وعدم تعيين التعيين كالعدم والوحدة
الماخوذة فيه اعم من ان تكون بشرط لا او لا بشرط وان كان الثاني احق ما على الوجه الثاني وقد يطلق على ترك
الفعل وهو المعنى المعروف له وعمومه باعتبار اجتماعه مع كل واحد من الاضداد الخاصة وتقارنه لها او
باعتبار اجتماعه معها وانفكاكه منها بناء على امكان خلو المكلف عن كل فعل والاول اولى ويطلق ايضا على
الكف عن الفعل باعتبار امكان اجتماعه مع كل واحد من الاضداد الخاصة وتقارنه له او باعتبار الثاني

اختلفوا في كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد وعدمه على قولين المشهور هو الاول والمحقق البهائي
والكاظمي وسلطان المحققين على الثاني وهو الحق لنا وجوه منها ان الاصل فان التوقف يحتاج الى الثبوت لترتب
الاحكام المخالفة للاصول عليه فما لم يثبت حكم بنفيه وما تمسك به الخصم للتوقف ستعرف بطلانه ومنها
ان فعل الضد لو كان موقوفا على ترك ضده كان فعل الاخر ايضا موقوفا على ترك هذا لكون المضادة من الطرفين
فيلزم المحال فان ترك كل واحد اذا كان شرطا في فعل الاخر كان ترك ذلك الترك اي الفعل سببا وعلة
لترك الاخر اذ الشرط بل مطلق ما يتوقف عليه الفعل يلزم من عدمه العدم والا لم يكن شرطا ومقدمة فيلزم
ان يكون فعل كل واحد في ذاته سببا لترك الاخر وموقوفا عليه معا وهو محال اذ السببية تنافي التوقف
عقلا لا يقال اللبنتين المتساندتين كل واحدة منهما سبب لقيام الاخرى وموقوف عليه ايضا فلو كان
السببية منافية للتوقف لما وقع فيهما لانا نقول قيام كل واحدة شرط لقيام الاخرى لا سبب له فان موجب القيام
في اللبنتين شيء اخر وهما في كل واحدة يتوقف على بقاء الاخرى وهو شرط له ولا استحالة في ذلك في مثلها
وانما الاستحالة فيما لو كان قيام كل واحدة سببا لقيام الاخرى او احدهما سببا والاخرى شرطا ومنها انا
نجد بالضرورة الوجدانية انتفاء التوقف في كثير من المقامات فان استقبال القبلة مضاد لاستدبارها
مع انه لا ترتب عند العقل بين ترك الاستدبار وفعل الاستقبال فلا يصح عنده ان يقال ترك الاستدبار
فوجد الاستقبال وكذا جعل الثوب اسود مضاد لجعله احمر مع ان الوجدان حاكم بانتفاء الترتب بين ترك
احدهما وفعل الاخر وكذا القيام والقعود والاضطجاع والاستلقاء افعال متضادة ولا ترتب بين
ترك البعض وفعل الاخر فلو اضطجع المستلقي فلا يصح ان يقال ترك القعود فاضطجع او ترك القيام
فقعد وهكذا لا يقال لا شبهة في صحة ان يقال في الجميع لم يكن الضد موجودا فوجد الضد اذ لو كان القيام
موجودا لا يصح القعود الا بعد تركه فيصح ان يقال ترك القيام فقعد وهكذا في غيرهما لانا نقول اذا
كان الضد موجودا يتوقف ايجاد الضد الاخر على انتفاء الاول بخلاف ما لو لم يكن شيء منها موجودا و
اراد الفاعل ايجاد واحد منها فانه لا يتوقف ايجاده على ترك ايجاد الاخر ولا يصح عند العقل ان يقال ترك

ايجاد

ايجاد الاستدبار مثلا فاوجد الاستقبال وليس ذلك باولى من ان يقال اوجد الاستقبال فترك الاستدبار
وعند العقل لا ترتب بينهما اصلا بل لا معنى لتوقف ايجاد الاستقبال على ترك ايجاد لان التوقف ان كان
فانما هو باعتبار كون ايجاد الاستدبار مانعا والفرض عدم حصول الايجاد فان ايجاد الاستقبال وترك
ايجاد ضده متقارنان فبعد الشروع في ايجاده لا يكون ايجاد ضده حتى يتخلص من ايجاده فلا يتوقف ايجاد
الاستقبال على ترك الاستدبار نعم لو استدبر وكان الاستقبال موقوفا على تركه انه مع بقائه لا يمكن الاستقبال
فلا بد من تركه فكان الترك مما يتوقف عليه الفعل لكن بقاء الاستدبار لا يتوقف على ترك الاستدبار ان بقاه
سبب لتركه فكيف يتوقف عليه فما لم يوجد الاضداد لا يتوقف ايجاد احدها على ترك غيره ولا ترتب عند العقل بينها
نعم قد يتوقف الفعل على الترك المتقدم لا المقارن وحينئذ يكون ذلك الترك مقدمة للفعل لكنه غير ما ذكروه
فان كلامهم في الترك المقارن لا المتقدم ويقولون بالتوقف مط وفي جميع الاحوال لا في الجملة ولا يتوقف
الفعل على الترك المتقدم مطلقا اذ كثيرا ما لا يوجب الاشتغال بالضد في الان السابق عدم الاتيان بالضد
بل قد ياتي به مع اشتغاله في السابق بضده وقد لا ياتي به معه لكنه ليس باعتبار الاشتغال بالضد بل باعتبار انه
بحيث لا يتوقف الاتيان بالفعل على ترك الاشتغال به فالترك المقارن ليس مما يتوقف عليه الفعل مطلقا
والمتقدم قد يتوقف عليه ويأتي في هذا التفصيل ان لوحظ اجزاء الفعل بالنسبة الى اجزاء الزمان مع ترك الضد فيها
وما ذكرناه لا يخفى على من تامل في المقام حق التامل ولا يكتفي بما يظهر في بادي النظر واما ما استدل للمختار من
انه لو توقف الفعل على ترك الضد لكان الترك موقوفا على الفعل بالطريق الاولى اذ التوقف المدعى في الاول
من قبيل توقف المشروط على الشرط وفي الثاني من قبيل توقف المسبب على السبب فان من البين ان فعل
الضد مستلزم لترك الاخر وسبب له والتوقف على المقدمة السببية اوضح من غيره فيلزم الدور وصحة
قول الكعبي بانتفاء المباح ففيه ان الترك لا يتوقف على فعل الضد اصلا لان الفعل وان كان سببا
لكن الاسباب متعددة فان انتفاء الارادة وسائر ما يتوقف عليه الفعل اسباب للترك ويكفي منه واحد
منها فلا يتوقف على خصوص شيء منها كما هو الشان في تعدد العلل بالنسبة الى معلول واحد فالفعل وان
توقف على الترك لكونه من شرائطه لكن الترك لا يتوقف على الفعل وان قلنا بكونه من اسبابه لتعددها الا
فلا يلزم الدور ولا صحة قول الكعبي بانتفاء المباح لا يقال قد يتوقف الترك على الفعل كما اذا كان اسباب
الترك كلها منتفية لا يمكن الاتيان بشيء منها سوى فعل الضد فانه حينئذ يلزم الدور وهو بعد وجود
بالوجدان ان ترك الحرام قد يتوقف على الاشتغال بفعل منه بحيث لو لم يشتغل به لارتكب الحرام فكيف يصح
انكار التوقف مط لانا نقول الترك حينئذ لا يتوقف على الفعل المقارن له بل على الفعل المتقدم عليه وهو لا
يتوقف على ذلك الترك المتاخر عنه بل على الترك المقارن له فلا يلزم دور اصلا بيانه ان الاحتياج

الى ارتكاب الفعل حينئذ انما هو باعتبار ابقاء عدم الارادة او ابقاء ارادة العدم لما يحصل من نفسه انه
لو لم يشتغل به لارادة وياتي به فلاجل عدم حصول ذلك لابد من الاشتغال بالضد اذ لو كانت ارادة الحرام
مثلا موجودة على النحو المعتبر لما امكن له ترك الحرام اختيارا الا الاشتغال بالضد كما لا يخفى على من
راجع الى وجدانه في مثل المقام واذا كان الاشتغال بفعل الضد بالاعتبار المذكور فلا بد ان يكون
متقدما على زمان الترك اذ لو قارنه لما منع من ارادته لانتفاء المانع حينئذ يوجب الدواعي وحصولها
نعم الاشتغال بالضد حينئذ يكون واجبا ولا يلزم منه صحة قول الكعبي كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر حجة الخصم مع جوابها
فان غاية ما تخيله امتناع اجتماع المتضادين فيتوقف وجود احدهما على ترك الاخر والا لكان الا جمع
جائزا وان العقل يجد الترتب بين الترك والفعل فيكون الاول من مقدمات الثاني وفسادهما ظاهر مما
سبق فان امتناع الاجتماع لا يستلزم توقف الفعل على الترك لجواز ان يكون باستلزام الفعل للترك فان
مع تحقق امتناع الاجتماع فان وجود الملزوم يمتنع اجتماعه مع عدم اللازم ولا يتوقف على وجود اللازم
بل يستلزمه الا ترى ان طلوع الشمس يمتنع اجتماعه مع الليل ولا يتوقف على عدمه بل من طلوعها يلزم عدمه
والعقل لا يجد ترتب الفعل على الترك كما عرفت هنا ويظهر مما ذكرناه عدم توقف الترك على الفعل ايضا بل هو
اولى نعم قد يتوقف على الاشتغال بفعل الضد سابقا عليه كما ان الفعل قد يتوقف على الترك السابق كما عرفت
مفصلا وخالف فيه الكعبي فجعل كل مباح مقدمة للحرام على احدى الروايات عنه او جعل المباح عين
ترك الحرام على الاخرى منها او جعل المباح عين ترك الحرام وما لا يتم الا به على ثالثها ولذا قال بانتفاء
المباح وان كل ما يقول المشهور باباحته فهو واجب عنده اما بالذات او بالعرض والمنقول في دليله
بناء على الاولى ان المباح مما لا يتم الحرام الا به وما هو كذلك فهو واجب فالمباح واجب وعلى الثانية
ان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فهو واجب وعلى الثالثة يرد في الصغرى والجواب عن
الاول ظاهر مما مر فان متعلق النهي ان كان هو الترك كما هو الاقوى فلم يتوقف على فعل المباح بل هو مقارن
له لكفاية وجود الصارف وعدم الداعي فيه فاذا حصل فان قيل بجواز خلو المكلف عن كل فعل بناء على
بقاء الاكوان واستغنائها عن المؤثر فلا يتوقف على فعل اصلا وان قيل بعدم البقاء او احتياج الباقي الى
المؤثر لاحتياج الترك الى شيء من الافعال دائما هي من لوازم الوجود لا تنفك عنه اذا تحقق عدم الداعي
الى الحرام لا ينفك اي فعل كان لا فعال في الترك لكفاية وجود واحد من العلل في وجود المعلول نعم
قد يتوقف على الاشتغال بالضد على النحو الذي عرفته ولكن لا يثبت به مدعى الكعبي كما لا يخفى وان كان هو
الكف فكلام المحقق ان مع جميع ما مر يتوجه انه نوع الشوق الى الشيء لا اقل فاذا اعدم فلا حاجة الى شيء اخر
وهو كثير الوقوع وشائع وعلى تقدير الشوق فكثيرا ما لا يقبل المكلف على الحرام ولم يجتمع له الا

الحاجز

الحاجز عن تحريمه فالمباحات تقع عنه من دون مدخلية لها في تحقق عدمه وهو ظاهر واما الجواب بان
التوقف لا يختص بالمباح فيقتضي بالوجوب بالنقض بانه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القتل
والواجب حراما فلا ينافي ما ادعاه فانه على الاول يلتزم كون المباح احد افراد المخير فلا يخرج عن الوجوب
وعلى الثاني اجتماع الاحكام بتعدد الجهة ولم يظهر امكانه وعن الثاني بمنع كون المباح ترك الحرام فان متعلق
النهي اما الترك واما الكف وكلاهما غير فعل المباح ضرورة ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الثالث ولا حاجة الى
التكلف ولو استدل له بان ترك الحرام واجب وهو متلازم مع كل فعل فما يقارنه من الافعال يلزم ان يكون
واجبا لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم قلنا لا تلازم بين ترك الحرام والمباح لامكان انفكاك
الترك عنه ومجرد المقارنة لا يوجب الاتحاد في الحكم فان كل شيء في حال من الاحوال العديدة يقارن شيئا ما ولا
يقتضي ذلك اتحادهما في الحكم ضرورة ولو تم لزم عدم تحصل حكم اخر غير الوجوب بمعنى الحرمة ولا وجه للتخصيص
مع امكان القلب ولو سلم التلازم نقول لا دليل على امتناع اختلافهما في الحكم الا اذا كان التلازم
باعتبار كون فعل المباح مقدمة لترك الحرام وقد عرفت فساده فان التلازم ان كان من باب الاتفاق
فلا وجه لامتناع الاختلاف وان كان باعتبار كون المتلازمين معلولين لعلة واحدة فلا نسلم لزوم اتحاد
حكمهما فان ذلك ان كان باعتبار سراية الحكم من احد المعلولين الى العلة ومنها الى المعلول الاخر ففيه
انه يجوز اختلاف العلة مع معلولها في الحكم بان يكون العلة واجبة دون المعلول فلا يسري الحكم منها
اليه وبالجملة العقل لا يابى من اختلاف المتلازمين من حيث هما كذلك في الحكم وعدم سراية حكم العلة
الى المعلول ولا دليل على لزوم الاتحاد وامتناع الاختلاف والاصل عدمها

موضع النزاع في
المسئلة اعم من ان يكون الضد والمامور به من العبادات او من المعاملات وعلى النقيض بين الضد
اعم من ان يكون واجبا او مندوبا او مباحا او مكروها او حراما وعلى التقادير اعم من ان يكون
موسعا او مضيقا وكذا الامر اعم من الموسع والمضيق غاية الامر عدم كون المضيق هنا الموسع
الا مع استغراقه لجميع وقت الموسع ومع عدم الاستغراق لا مضادة بينهما والحاصل الظاهر ان
الضد لو كان مضيقا والمامور به موسعا فالقائل بكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده وان
كان لا يقول بالاقتضاء هنا لو فعل الضد في وقت بل المناسب جعل المضيق مامورا به والموسع
ضدا لكن لو فعل الضد بحيث يستغرق جميع وقت الموسع كان يقول باقتضاء الامر بالموسع النهي عن
ذلك الفعل ايضا وكذا الامر اعم من ان يكون للوجوب العيني التعييني النفسي الاصلي وللوجوب بدلي
كل القيود او بعضها والدليل على ذلك كله ان المناط في هذا النزاع هو التنافي والتضاد
والقول بالاقتضاء انما نشأ من ذلك فكلما تحقق كان القول بالاقتضاء موجودا فيه ولا يختص

التعارف بشي من الاقسام المذكورة بل باجمع الجميع فيكون الكل محل النزاع والنفي تابع للامر في العينية و
التعيينية مطوي في التفسير والاصلية على القول بالعينية وبعضهم حرر محل النزاع بان الفعلين اما كلا
من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقادير اما معا موسعان او مضيقان او مختلفان فمع ضيق
احدهما الترجيح له ومع سعتهما التخيير مط واما الثاني فمع اتحادهما الحقيقة التخيير مط الا اذا كان احدهما اهم
في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية اولا لا اشكال
في وجوب العمل بهما والتخيير في تقديم ايهما شاء مع سعتهما كما لا اشكال في وجوب تقديم المضيق مع ضيق
احدهما وسعة الاخر سواء كان كلاهما من حق الله او من حق الناس او مختلفان واما مع تضيقهما
فان كانا متساويين ولم يكن لاحدهما ترجيح فيتخير بينهما ايضا وان كان احدهما ارجح من الاخر وجب تقديم
الراجح لقضاء العقل به والرجحان اعم من ان يكون مما ثبت من الشرع اعتباره او لم يثبت وعلى الثاني اعم من
ان يكون مشكوك الاعتبار او مظنونه او مظنون العدم ولكن لا بد من ان يكون مما اوجب التقديم
ولو احتمالا وفيما وجب تقديم احدهما لو فعل الاخر فهل يحكم ببطلانه او صحته وان كان اثما الاظهر
الاخير لان المفهوم من الامرين جميعا فان المانع من وجوب الاتيان بهما هو عدم امكان الجمع
بينهما وهكذا مانع من الوجوب دون الصحة لا يبقى الصحة تابعة للامر واذ لا امر فلا صحة لانا نقول
يمكن تحققها بدون الامر كما لو قال المولى لعبده لا تصل في الدار المغصوبة فلو غصبت وصليت
فيها لا عاقبك على فعلها فيها لكن الصلوة صحيحة ولا اشكال في صحة القول المذكور والحاصل المفهوم من
الامر بهما صحة فعل كل واحد منهما وان وجب تقديم احدهما باعتبار اشتماله على الرجحان ولا فرق في وجوب
تقديم الراجح بين المضيقين والفوريين والموسعين الذين صارا مضيقين بالتاخير ولو تساويا ثبتا
المكلف وبين المختلفين وكذا في صحة كل واحد منهما لعموم الدليل ثم اعلم انه اختلفوا في ان لفظ الامر ومعناه
للفظ المنوط به وصيغة مادة الامر عن مادة النهي وكذا صيغة افعل عن صيغة لا تفعل وهو ظاهر اذ لفظها
المذكورة ما لا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل وكذا المفهوم من مادة الامر مغاير للمفهوم من
مادة النهي ولا نزاع في شي منها انما النزاع في ان صيغة الامر هل تفيد امرين طلب الفعل حتما والمنع من خلافه
حتى يكون الحاصل منها امران سواء كان الحاصلين بحصول واحد او بحصولين بنحو التابع منها للاول بل لا
اختصاص للنزاع بالصيغ وانما هو في ان اقتضاء الفعل حتما هل هو اقتضاء الترك ضده او يتضمن له او يستلزمه
والنزاع في اصل الاقتضاء وكيفيته معا كما يظهر من النظر في كلمات القوم ولا يختص بالضد الخاص بل في
الضد العام بمعنى الترك ايضا في اصل الاقتضاء وكيفيته فان المحكي عن جماعة منع اصل الاقتضاء بينهم
سيدنا المرتضى في الذريعة على المحكي عنه حيث قال ان الذي يقتضيه الامر كون فاعله مريدا للمامور به

وانه

وانه ليس من الواجب ان يكره الترك ثم ذكر الامر المتعلق بالنوافل مع انه سبحانه ما نهى عن تركها ولا كره
اضدادها اقول يمكن ان يكون منع السيد باعتبار عدم اقتضاء مطلق الامر للايجاب صيغة ولذا حكى
بعضهم الاجماع على ثبوت الاقتضاء فيه وجعل بعضهم النزاع فيه في كيفية الاقتضاء اذ يبعد في الغاية
انكار السيد لحرمة الترك في الامر الايجابي مع وضوحها في الغاية لكن المحكي عن جماعة من الاصوليين
جعل موضع النزاع ايضا منهم السيد عميد الدين في المنية حيث عنون المبحث في الضد العام بمعنى
الترك وما يشتمل عليه الترك من احد الاضداد الوجودية مقيدا له بالعرضي فقال يكون الامر بالشي ناهيا
بالنهي عن ضده العام بالمعنى المذكور بالذات وعن سائر الاضداد الوجودية بالعرض وقد حكى
الخلاف فيه عن جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وعزى اختياره الى محققي الفريقين وكيف كان يبعد
جعل موضع النزاع ايضا لاجل التعبير المذكور وان كان وجه القول بعدم حرمة ضد العام
بمعنى الترك في غاية البعد اذا عرفت هذه الامور فهنا مقامان في اقتضاء الامر بالشي
النهي عن ضده العام بمعنى الترك فقد اختلفوا فيه فالمشهور هو الاقتضاء وعن سيدنا المرتضى
نفيه والمنع منه والقائلون بالاول اختلفوا في كيفيته فبعضهم قال بالعينية وصاحب المعالم بالتضمن
وفي القوانين بالالتزام البين بالمعنى الاخص المقصود من الخطاب وظاهره تخصيص النزاع في الالتزام
البين بالمعنى الاعم الذي لم يقصد من الخطاب والاظهر الاقتضاء وانه على وجه العينية ان
المفهوم مما دل على الايجاب بتحريم الترك والمنع منه معناه لا يرتاب احد في ذلك فلو قال يجب عليك
الفعل ولا يحرم تركه كان تناقضا وان تحريم الترك والمنع منه معناه الالزام بنقيضه وطلبه على وجه الحتم
ونقيض الترك هو الفعل والالزام وطلبه الحتمي هو بعينه ايجابه وان المفهوم من قول القائل لا تترك بعد قوله
افعل حتما هو التاكيد ولا يستفاد منه شي زائد وكذا لا يستفاد من قوله افعل حتما بعد قوله لا تترك الشي الا
التاكيد ولا يزيد احدهما على مفهوم الاخر في شي وهذا دليل على الاقتضاء كما لا يخفى بل على بطلان كونه على وجه
التضمن او الالتزام اذ لو كان على احد الوجهين لزاد مفهوم افعل حتما على مفهوم الاخر يعني معناه
او بمعناه المطابقي لعدم اعتباره في الاخر الا ان يقال ان النهي على الترك لما كان لازما لايجاب الفعل كان دالا
عليه التزاما ولذا لا يفهم الفرق في المفهومين فان الحاصل من كل منهما امران ايجاب الفعل حتما والمنع من تركه
احدهما من باب المطابقة والاخر من باب الالتزام غاية الامر اختلافهما في المعنى المطابقي وكون ما هو معنى
مطابقي في احدهما التزاميا في الاخر وهذا الفرق لا يوجب تباين مفهوم احدهما كما لا يخفى وفيه ان من الواضحات
انه ليس في الخارج الا ايجاد الفعل وترك ايجاده ولا يتصور غيرهما ما يكون تركا للترك اذ الترك ليس
له ترك بل المراد من ترك الترك هو نقيضه اعني ايجاد الفعل وهو واضح ولا شك ان ايجاب الفعل

هو طلبه على وجه الحتم والمنع من الترك هو طلبه ايضا ولا شك ايضا في ان متعلق الطلب في الثاني هو الترك ولا كان متعلق الايجاب
فلا بد ان يكون هو ترك الترك واذ لا ترك للترك تعين ان يكون هو ايجاد الفعل اذ لا يعقل هنا شي اخر
يمكن كونه متعلقا للطلب في النهي فلا بد اما ان يقال بعدم كون النهي عن الترك طلبا واما ان يقال بان متعلق الطلب
فيه هو الفعل والاول واضح الفساد فتعين الثاني لا يقال ان العدم لما كان ازليا لا يكون مقدورا وانما المقدور
هو استمراره وهو امر وجودي وتركه عدمه فمتعلق الطلب في النهي عن الترك هو ترك الاستمرار وعدمه ولا ريب
في كونه مغايرا للفعل وان كان ملازما له فيتعدد المتعلق في الايجاد والنهي عن الترك فيتغايران وان كانا
متلازمين لانا نقول العدم الازلي وان كان غير مقدور واما المقدور استمراره لكن استمراره الا ابقائه
وهو ليس بفعل اذ الفعل وجودي وليس في ابقاء العدم ايجاد شي حتى يكون فعلا وجوديا ولا يعقل فيه وجود
بل هو عدم صرف والعدم الازلي وان لم يكن مقدورا لكن العدم في الزمان المتاخر عن النهي مقدور باعتبار
القدرة على الوجود لان نسبة القدرة الى طرفي الممكن سواء وبالجملة ترك ايجاد الفعل ليس فعلا وجوديا و
ليس فيه ايجاد فعل يكون هو استمرار الترك بل عدم محض فترك الترك لا بد ان يكون امرا خارجيا يكون
الخارج طرف النقيض او لوجوده وليس في الخارج سوى وجود الفعل ما يكون كذلك فلا بد ان يكون هو المراد
ويشهد به انه لا يفهم من لا تترك الا طلب ايجاده ومن عدم الترك الا ايجاده وانه من الواضحات
بعد التامل انه ليس يفهم من الامر بشي طلبان يتعلق احدهما بالايجاد والاخر بترك الترك بل لا يفهم منه
الا طلب واحد متعلق بشي واحد وليس ذلك الا ايجاد الفعل لا يقال ان ذلك يحتمل ان يكون باعتبار عدم
اقتضاء الامر بالشي النهي عن تركه لانا نقول اقتضاء الامر حرمة الترك من الواضحات عند اهل الشرع من
المرؤوسين باعتبار وعند العقلاء بحيث لو قيل عندهم بعدم حرمة الترك فيما وجب فيه الفعل لنسبوا القائل
الى سخافة الراي والسفه في القول وبعد قوله انكارا للضروري ومع ذلك لا يفهمون من ايجاب شي
الا طلب واحد يتعلق بشي واحد هو ايجاد الفعل نعم ذلك الطلب الواحد له فصل يعبر عنه تارة بالحتمية وتارة
بالمنع من الترك كما ان طلب الندب له فصل يعبر عنه بعدم الحتمية وجواز الترك وليس المراد من المنع
من الترك طلب ترك الترك على وجه الحتم ومن كونه فصلا ان الطلب لخبره احرى حتى يلزم اعتبار
الطلب فيه مرتين بل المراد كون الخصوصية الماخوذة فيه فصلا واعتبار الطلب باعتبار تلك الخصوصية
كما هو الحال في الناطق فان مفهوم الذات يعتبر فيه متضمنا للناطق مع انه من البديهي عدم اخذ
مفهوم الذات في الفصول فليس ذلك ملحوظا الا من جهة التبعية والفصل انما هو الامر المنضم اليه
ولا لدلالة الامر على الخصوصية تضمنا ولا يلزم من ذلك ان يكون دلالة على النهي عن الترك كذلك لوضوح
فساده وعليه احد الطلب في مفهوم الامر مرتين وانما وقع الشبهة في المقام من جهة ملاحظة مفهوم

المنع

المنع من الترك وحيث يرى ان مفاده طلب ترك الترك على سبيل الحتم الذي هو عين مدلول النهي وقد عرفت
ان اخذ الطلب فيه ثانيا انما هو باعتبار تضمن الخصوصية المزبورة لا لاعتبار تضمن الطلب طلب واحد
يتعلق بنفس الفعل الخارجي وصل ولا يحصل بذلك تكليفين وطلبين وليس ترك الفعل المفروض الا حراما اصليا
مستتبعا باعتبار استحقاق العقوبة لكونه عصيانا ومخالفة للامر المتعلق بالفعل فحرمة الترك معنى وجوب الفعل
كما ان وجوب الفعل مفاده حرمة الترك وكذا الحال بالنسبة الى حرمة الفعل ووجوب الترك ولذا كان ترك كل حرام
واجبا وترك كل واجب حراما من غير ان يكون هناك تكليفان فحيثية الامر بالفعل هي حيثية النهي عن الترك
اذ ترك الترك كما عرفت عين الفعل بحسب الخارج فيكون طلب كل منهما طلبا للاخر وخصوصية الطلب
الحاصل في الامر باعتبارهما حاصلة في النهي عن الاخر فاذا كان الامر بالفعل طلبه على الحتم كان النهي عن تركه كذلك
ايضا ولذا لا يكون فهم المنع من الترك او الامر به متاخرا عن ايجاب الفعل والمنع منه بل حاصل بحصوله والعجب
من جعله في الامر من البين بالمعنى الاعم مع انه لا ينفك فهمه عن فهمه ومن فهم الايجاب فهم عدم جواز الترك
ولا يلزم ان يكون فهمه خطور هذه الصورة بالبال بل اللازم فهم معناه على نحو فهم ايجاب الفعل وهو حاصل
قطعا وكيف يمكن ان يكون من البين بالمعنى الاعم مع ان فهم مقصود المتكلم من الخطاب فلو لم يكن الخطاب
نفسه ولا عليه كيف يقصد المتكلم افهامه به وللقائل بعدم الاقتضاء ان الامر بالمحال جائز ولا استبعاد
في ان يامر بالوجود والعدم وان الامر قد يكون غافلا عنه فلا يتحقق النهي وقد عرفت ما مر عن السيد ايضا والجواب
عن الاول ظاهر فان مرجعه الجواز غير مانع من الكلام والنزاع انما هو فيها وعن الثاني ايضا ظاهر فانه
لا يتصور الغفلة كما عرفت نعم قد يتوهم انه فلا يتصور حينئذ الامر المنع على الترك اعني هذه الصورة ولذا
يتوهم الانفكاك وقد ظهر ان تصور هذه الصورة غير لازم بل اللازم تصور المعنى على نحو تصور الايجاب
ولا شك في حصوله والشاهد عليه انه لا يتصور ايجاب الفعل بهذه الصورة اعني خطور الايجاب والفعل
بل المتصور هو معناه وجواب ما ذكره السيد ايضا ظاهر مما ذكرنا وما ذكره في النوافل من انه سبحانه
ما نهى عن تركها ولا كره اضدادها فيه انه كيف يعقل عدم النهي عن تركها مع ان النهي عن الترك هو
طلب الفعل كما عرفت وهو حاصل ولا يلزم ان يكون النهي عن الترك بصيغة النواهي نعم الكلام في الاصطلاح
هو طلب الترك لا مع جوازه في الفعل لا مع جوازه في الترك ولذا لا يقولون بان ترك المستحب مكروه
لعدم جوازه في تركه وان كان مراده انه ما منع من تركها بصيغة فهو مسلم لكن القائل بالاقتضاء
لا يقول بالمنع من الترك كذلك والقائل بكون الكلام في تفسير الوجوب مهية مركبة من طلب الفعل والمنع
من الترك لا يحتاج الى ... بدون تحقق الواحد فيلزم من الامر بالشي النهي عن تركه واحتج بانه لو سلم
كونه جزء معنى الوجوب فلا يلزم منه كونه جزء معنى الصيغة لانتفاء الملازمة وعلى الوجوب مدلولا للامر

في كلامهم لو ارادوا منه ذلك كان مساعدة والمنع من الترك كما هو قضية العقاب خارجان عن مدلول الصيغة
لغة وعرفا وشرعا فان مدلولها هو الطلب الخاص المعبر عنه بالطلب الحتمي فيلزمه المنع من الترك وعدم الرضا
عليه ولو فعل لا يتحصل من الامر الترك فكيف المنع عنه قلنا لا يتوقف الحكم على استلزام الامر بنفسه المنع
والارادة بل يكفي في الاحكام الشرعية لزوم المنع بعد ثبوت المامور به حتما والنهي عن تركه كذلك لزوما
وهو حاصل من جهة فظهر كون الدلالة التزاما بينا بالمعنى الاعم وما ذكر ظهر ما في الجواب وبطلان الاشكال فان
الامر ليس مركبا من الامرين كما عرفت وحينئذ القائل بالالتزام اعلم منه مع جوابه وكيف كان الخطب سهل
لعدم ترتب ثمرة مهمة على كون الدلالة تضمنية او التزامية بل على اصل الدلالة فانه لا يترتب الا على الحكم بالنهي (?)
من المامور به نعم قد يثمر في التعليقات — في اقتضائه النهي عن الضد الخاص والضد العام
بمعنى احد الاضداد الخاصة وقد اختلفوا فيه على اقوال فالمشهور بين اصحابنا ومختار جمع من العامة
هو الاقتضاء ولخاتمة صاحب المعالم وجمع ممن تاخر عنه من اصحابنا وجمع من العامة عدم الاقتضاء
وعن بعض الاصوليين التوقف والاولون اختلفوا فعن بعضهم كون الاقتضاء على وجه العينية و
هو المحكي عن القاضي ابي بكر ومنا بعيد الا وعنهم انهم قالوا ثانيا بانه على وجه التضمن والمعروف كونه
على وجه الالتزام وهؤلاء منهم من يظهر منه الالتزام اللفظي ومنهم من يظهر منه الالتزام العقلي
وعلى الثلاثة اختلفوا في كونه بينا او غير بين والاظهر عدم الاقتضاء مطلقا الا اذا كان فعل الضد سببا
لترك المامور به ولو بواسطة ايجابه عدم الارادة بحيث لولا فعل الضد لاراد المامور به وفعله لنا
على عدم الاقتضاء في الاول انتفاء الدلالات مطلقا اما المطابقة فظاهر اذ ليس ايجاب الصلوة مثلا
عين النهي عن المشي والاكل وغيرهما وكذا التضمن لانه ليس جزء الراضي (?) وهو ظاهر واما الالتزام فاللفظي منه
بطلانه ايضا ظاهر لانفكاك فهم ايجاب الفعل عن فهم تحريم ضده وكثيرا ما نتعقل ايجاب المامور به
ولا نتعقل تحريم الضد ونامر بالشيء ولا نخطر ببالنا الضد فضلا عن المنع منه ولو كان بعينه او جزئه
او لازمه في التصور لما انفك فهمه عن فهمه ولا تعقله عن تعقله ولا اخطاره عن اخطاره والانفكاك
فيهما مما لا شبهة فيه وقوعه بل وكثرته يشهد به من راجع وجدانه في المحاورات والخطابات الا من النادر (?)
في مكالماتهم واوامرهم واما اللزوم البين بالمعنى الاعم فهو ايضا منتف قطعا لانفكاك تصور الطرفين
والنسبة لا يجزم العقل باللزوم بينهما بل يحكم كثيرا بعدمه بمبغوضية فعل الضد اذا كان الصارف عن
المامور به موجودا ويكون هو السبب في تركه ولا دخل لفعل الضد في التسبيب بحيث لو لم يفعل الضد
لما اتى بالمامور به بل يفعل المحبوب نعم لو كان ترك المامور به لاجل الاتيان بفعل الضد
يكون هو السبب لتركه والداعي اليه كما قد يتفق فانه يحكم العقل بعد تصور الطرفين والنسبة باللزوم

حرمة

حرمة الضد لايجاب المامور به وان الضد مبغوض للامر مطلوب له تركه كما يتوقف ان ترك المامور
به ليس مسببا عن فعل الضد ولا فعله سببا له بل هو مستند الى عدم ارادته لسبقه على فعل الضد
وعدمها ليس مسببا عن فعل الضد ايضا لتقدمه عليه ولا عن ارادته لكونهما في رتبة واحدة بل مستند الى
قوة الداعي لفعل الضد وضعف الداعي لفعل المامور به الخارجين عن اختيار الفاعل نعم قد يوجب
ارادة الضد وفعله ابقاء عدم ارادة المامور به ويكون بقاؤه مستندا اليهما كما سبق ان ترك الحرام
قد يكون متوقفا على الاشتغال بضده ابقاء لعدم ارادته وح فيسلم كون فعل الضد سببا للترك الواقع
وحرمته مقتضى الحرمة ولكن ذلك ليس في جميع المواضع التي لولا فعل الضد كان اتيا بالمامور به كما
نقول ما ذكرت وان كان حقا لكن لما كان فعل الضد بحيث لولاه لكان المكلف اتيا بالمامور به يحكم
العقل باستلزام ايجاب المامور به حرمته ومبغوضيته وعدم الرضا به لزوما بينا بالمعنى الاعم
فلا اشكال واما انتفاء اللزوم غير البين عليه فلانتفاء الدليل عليه لما ستعرف من بطلان ما تمسك
به المثبتون مع كون الاصل هو العدم وبما ذكرنا ظهر بطلان ما احتج به النافون مطلقا من انتفاء
الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم بينهما عقلا
وعرفا وشرعا لعدم المنافاة بين وجوب الشيء وعدم حرمة ضده الخاص وما في حكمه لا عرفا ولا عقلا
ويظهر ايضا بطلان ما ذكروه ايضا من انه لو كان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده او متضمنا له لم يحصل
بدون تعقل الضد واللازم منتف اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانا نقطع
بطلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد فانه انما ينفي الدلالة اللفظية دون العقلية
لعدم لزوم تعقل الضد فيها كما لا يخفى وللمثبتين وجوه منها ان فعل الواجب متوقف على ترك الضد
فيجب وان فعله يستلزم ترك الواجب فيحرم واجيب عن الاول بوجوه منها منع كون ترك الضد مما يتوقف
ومنع استلزام ترك الضد لفعل الواجب وقد عرفت تحقيقهما في المقدمات ومنها ان وجوب ما لا يتم
الواجب الا به انما كان للتوصل الى الواجب كان مختصا بحالة امكانه ولا ريب ان مع وجود الصارف
عن فعل الواجب وعدم الداعي لا معنى للتوصل فلا معنى لوجوب المقدمة ح وفيه ان اختصاص وجوب
المقدمة بحالة امكان التوصل مسلم كما عرفت في ذلك المبحث ولكن لا نسلم عدم امكانه مع وجود الصارف
اذ الممتنع هو التوصل بشرط وجود الصارف لا حال وجوده اذ لا شك في امكان اصل الواجب حال وجود
الصارف ضرورة جواز رفعه وارادة المامور به والاتيان به حال وجوده كيف ولو كان كما ذكره
لزم انتفاء وجوب الواجب ايضا مع وجوده فيلزم انتفاء المعصية عن العصاة والكفار وهو ضروري
البطلان فضلا عن ان امكان التوصل حال وجود الصارف ضروري ومنها ان وجوب المقدمة

لو تم فانما هو حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها فلا يجب ترك الضد الخاص في حال عدم
ارادة ما يتوقف عليه من حيث كونه مقدمة وفيه ان وجوب المقدمة لا ينحصر في حال ارادة الفعل بل
هو ثابت في حال عدمها ايضا ضرورة ثبوت وجوب اصل الفعل ح فكذا ما هو مقدمة له لكونه تابعا
له في الوجوب فاذا وجب وجب مطلقا كان وجوبها للتوصل فلا يتصف به ما لا يحصل به
التوصل لا تفاوتا في الوجوب فيه فلو قال المولى لعبده اشتر اللحم وكان متوقفا على الذهاب الى السوق
فاذا كان الصارف عن شراء اللحم موجودا بحيث لا يترتب على الذهاب اليه شراؤه لا يكون ذلك الذهاب
مطلوبا للامر ولا متصفا بالوجوب بل ربما يكون مبغوضا في ترك الصلوة مع وجود الصارف
عن المامور به لا يقع به التوصل بل هو مساو لفعله في عدم حصول المامور به معه فلا يتصف
بالوجوب فلا يكون فعله محرما واما عن الثاني فبانه ان اريد بالاستلزام العلية منعنا الصغرى وان حوا
اريد به مجرد التوافق منعنا الكبرى وبعضهم منع الكبرى على التقديرين بل الاول ايضا مستندا الى
بعض ما ذكروه في منع وجوب المقدمة وقد عرفت ان اقتضاء تحريم المعلول تحريم علته المسند (?)
اليها مما يقضي به العقل القاطع وانه مما لا شبهة فيه ثم انه هل يختص اقتضاء تحريم اللازم تحريم
الملزوم بما اذا كان اللازم علة للاول ام يعم وما اذا كانا معلولين لعلة واحدة اختار في
المعالم الثاني والمشهور الاول وهو الحق للاصل وعدم الدليل اقتضاء ما بيناه للتحريم ان تحريم احد
المعلولين يستدعي تحريم علته ولو لم يحرم المعلول الاخر لا يقضي ذلك بعدم تحريم العلة ايضا بخصوص (?)
المعلول الاخر بالتحريم من دون علته وهو باطل وفيه انه لا مانع من كون العلة حراما دون
المعلول الاخر وغاية الامر ان جواز المعلول واباحته يقتضي جواز العلة واباحتها كالتحريم
ويدفعه انه وان كان كذلك من حيث هو لكنه قد يعارضه ما يقتضي تحريم العلة فيتعارض الجهتان
ويغلب التحريم لكونه اقوى فالعلة من حيث هي العلة للمعلول المباح مباحة ومن حيث هي علة
للمعلول المحرم محرمة ولما كانت الجهتان تعليليتين ولا يمكن اتصاف العلة بالحكمين المتضادين
يغلب جانب التحريم فيحرم العلة باعتبار كونها علة للمحرم ولا منافاة بين حرمتها من هذه الحيثية
وعدم حرمة معلولها الاخر وبالجملة لا يمتنع عند العقل ان يكون المعلول الاخر غير محرم مع كون
العلة حراما من حيث كونها علة للمعلول المحرم وليس في الشرع ايضا ما يقتضي تحريمه والاصل هو العدم
هذا ولكن ان علة الحرام محرمة كما هو سائر مقدماته من الشرائط وترك الموانع والاجزاء لان تحريم
الفعل كما يقتضي عقلا تحريم جميع ما يتوصل به اليه علة كان او غيرها كذلك وجوب الفعل يقتضي عقلا
وجوب كل ما يتوقف حصول الفعل عليه من غير فرق بينها اصلا فكما ان وجوب المقدمة يختص بحالة

امكان

امكان التوصل وحالة ارادة الفعل الواجب على النحو الذي قد سبق فكذا تحريم ما يتوصل به الى
الحرام نعم قد يظهر الفرق بينهما بان مقدمة الحرام وما يتوصل به اليه محرمة وان كانت من فعل غير فاعل
الحرام من المكلفين فبيع العنب لمن يعمل خمرا والخشب لمن يعمل صنما مثلا حرام لقبحه عقلا ولكونه اعانة على
الاثم والعدوان فيدخل في عموم ما دل على تحريمه بل ما هو وصلة الى الحرام محرم فعله مع العلم لكونه كذلك
وان كان من غير فاعل الحرام ولم يقصد به الاعانة عليه كبيع العنب ممن يعمله خمرا والخشب
ممن يعمله صنما مع العلم بانه يجعله كذلك وان لم يقصد ببيعه الاعانة على الاثم لقبحه عقلا و
لكونه اعانة على الاثم والعدوان فيشمله النهي عنه وما يقال ان الاعانة لا يحصل الا بالقصد (?) وضعفها
ولذا ورد في الاخبار تجويز بيع العصير او التمر ممن يعمله خمرا معللا بانك تبيعه حلالا واختاره جماعة
من الاصحاب ايضا وافتوا به بل نسب الى المشهور ففيه ان توقف الاعانة على القصد خلاف التحقيق
في العرف بل الظاهر صدقها بدون القصد ايضا كالاعانة وما ورد في الاخبار محمول على صورة عدم
العلم بجعل العنب المبيع خمرا بل كان العلم بكون شغل المشتري عمل الخمر او غيرها من المحاسن (?) ولا شك
في قبح الاعانة على القبيح ولو سلم جواز بيع العنب لمن يعمله خمرا فلعله لمعارضة جهة قبحه جهة اخرى
حسنة اوجبت جواز الفعل المذكور واما الواجب فلا يجب مقدماته على غير الفاعل الا في بعض الاوقات
وبعض الواجبات ومن ادلة المثبتين ايضا انه لو لم يحرم الضد الخاص وتلبس به المكلف كالصلوة
بالنسبة لاداء الدين مثلا فان بقي الخطاب بذلك الواجب المضيق لزم التكليف بالضدين
وهو محال والا خرج الواجب المضيق عن كونه واجبا مضيقا وهو خلاف المفروض وفيه
ان اعتبار التلبس ان كان باعتبار تعلق الامر بالاتمام حتى يلزم الامر بالمتضادين المضيقين
فلا نسلم انه ليس في جميع الاضداد كذلك وهو ظاهر ولو سلم فهذا التكليف بالمحال انما نشأ من
سوء اختيار المكلف ولا حرج فيه على الامر فهو مكلف بالمامور به وبالضد معا وايهما تركه كان
معاقبا لانه كان قادرا على امتثال الامرين والاتيان بالتكليفين بان ابتدا بالاتيان بالمامور
به وبعده الضد لكنه عصى وابتدا بالضد وجعل نفسه في حرج وضيق وان كان مع قطع النظر عن
الاتمام فهو انه لا وجه لاعتبار التلبس وكما ان قبله كان مامورا بالمكلف به وبالضد فكذا
بعده والتلبس بالضد لا يوجب الفرق الا ان يدعى ان قبل التلبس بالضد الامر بالمضيق
موجود وبعد التلبس ان كان باقيا لزم التكليف بالضدين وان لم يكن باقيا خرج الواجب
المضيق عن كونه واجبا مضيقا وفيه ان جعل التلبس لا يصير الامر الموسع مضيقا بل هو
كما كان موسع والامر بالضدين اللذين احدهما على سبيل التوسعة والاخر على سبيل

التضييق لا تخيير فيه ولو فرضنا في اول اوقات الامكان بحيث يوجب التلبس بالصلوة خروج وقت
الواجب وعدم امكان الاتيان به فيختار عدم بقاء الوجوب بعد التلبس بالضد ولا يلزم
خروج الواجب عن كونه واجبا لان رفع الوجوب بمضي الوقت لا يوجب ذلك بل جميع الواجبات الموقتة
يرتفع وجوبها عصيانا وفاتيا بلا معنى لبقاء الوجوب بعد انقضاء الوقت او بعضه مع ان غاية
ما يلزم من الدليل المذكور عدم الامر بالضد لا التحريم والمطلوب هو الثاني دون الاول ثم لو تلبس
المكلف بالصلوة الواجبة في وقت اختياري فهل يجب عليه الاتمام او يلزمه نقض الصلوة واداء
الواجب المضيق كاداء الدين وازالة النجاسة عن المسجد الاقوى انه يأخذ بالاهم ففي مثل الصلوة
واداء الدين وازالة النجاسة لا يبعد كون الاهم هو اداء الدين والازالة مع سعة الوقت ومع الضيق
بحيث لا يدرك ركعة من الوقت لو نقض الصلوة الاهم هو الصلوة واحتمل بعضهم تقديم الصلوة مطلقا نظرا
الى تخصيص الاوامر الدالة على وجوب اداء الدين مثلا على الفور بما اذا لم يكن المكلف متلبسا بواجب
كما انه مع تضييق وقت الفريضة يجب تقديمها قطعا ولا يكون اداء الدين مضيقا في تلك الحال وفي
الاشارات يمكن العكس مع وقوعه كثيرا كما في الحائض والنفساء ونحوهما والحق ان ما دل على حرمة
قطع الصلوة شموله لما نحن فيه محل اشكال فالترجيح لما دل على وجوب اداء الدين ووجوب الازالة
ومنها انه ان اتصاف الاعدام بمثل الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة وامثالها من الامور
التي هي مبدأ الاثار الخارجية ليس من حيث الذات بل باعتبار الامر الذي هو منشأ انتزاعها
لان العدم امر عقلي اعتباري لا يحصل له في الخارج ما به حصوله في الاذهان فقط فلا يمكن
مبدأ للاثر الا باعتبار الاصل المأخوذ منه فالحكم منسوب الى اصله بالذات والحقيقة واليه
بالعرض والمجاز فاذا كلف الشارع بالصلوة مثلا فلا شك ان نقيض الصلوة وهو عدمها قبيح
مكروه للامر وليس العدم صادرا عن المكلف ولا قبيحا ولا اختياريا الا باعتبار ما يلزم منه
هو السكون او حركة اخرى ضد للصلوة فيكون ذلك الامر قبيحا فيكون منهيا وبالجملة عدم كل
حركة لما يكون مكلفا به امرا او نهيا الا باعتبار السكون او حركة اخرى ضدها على سبيل التخيير
في الامر والنهي في النهي وفيه ان ترك الفعل يتصف بكونه اختياريا فان القادر هو الذي يصح
منه الفعل والترك بان يقطع العدم الازلي فيفعل او يستمره فلا يفعل فظهر ان وجود الشيء وعدمه
مقدوران صادران عن المكلف فيمكن ان يتعلق بكل واحد منهما التكليف فصح اتصاف كل واحد
منهما بالحسن والقبح والمصلحة والمفسدة ونحو ذلك فصح التكليف بالترك بالذات وكون ترك
الفعل مبدأ للاثر الخارجي في بعض الافعال كما في الواجبات التي لا تحتاج الى البيان

فان

فان ترك صلة الرحم يصير سببا في الدنيا منوطا به من دون اعتبار الكف او فعل الضد وبالجملة صحة التكليف
بالترك من دون تأويل بالكف او فعل الضد من البديهيات عند العقلاء ويصح الذم والعقاب عليها
عندهم فارجاع النهي الى الكف او فعل الضد مما لا وجه له مع انك قد عرفت ان الامر بالشيء عين النهي
عن تركه فكيف يمكن ارجاعه الى النهي عن ضده الخاص مع اختلاف المتعلقين فلا ريب في بطلان ما ذكروه من
صحة التكليف بالترك مع عدم القدرة بها اذا كان متمكنا مما ينتزع منها فان التكليف على زعمهم انما هو باعتبار
ما ينتزع منه وهو مقدور مع انه لا نفهمه بمعاقل فضلا عن فاضل وللقائل بالعينية وجهان
انه لو لم يكن عينه لكان مثلا او ضدا او خلافا واللازم بأقسامه باطل اما الملازمة فلان كل متغايرين
اما ان يتساويا في الصفات النفسية اعني ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان
ويقابلها المعنوية وهي المفتقرة اليه كالحدوث والتحيز له او لا فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين
والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا كذلك فضدان
كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة واما انتفاء اللازم باقسامه فلانهما لو كانا ضدين
او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان اذ جواز الامر بالشيء والنهي عن ضده معا ووقوعه ضروري
ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة
مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما
لانهما نقيضان اذ يجب افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا كما يعقل ولعل ضده جزما متناقضا واما لانه
تكليف بغير الممكن وانه محال ودفعه اولا ان كونهما خلافين لا يستلزم اجتماع كل واحد مع ضد الاخر اذ
قد يكونان متلازمين فاجتماع كل واحد مع ضد الاخر يوجب اجتماع الضدين وهو محال وقد يكون
شيء واحد ضدا للخلافين معا فيمتنع اجتماع كل واحد مع ضد الاخر معا ان اجتماع الضدين انما يمتنع
في محل واحد وهنا ليس كذلك فان محل الامر هو الشيء ومحل النهي هو الضد وثانيا انا نرى بيانا من الضرورة
مغايرة الامر بالشيء مع النهي عن ضده فان الامر بالازالة غير النهي عن الصلوة بالضرورة فالدليل
مغالطة وشبهة في مقابلة الضرورة فلا تسمع ان فعل السكون عين ترك الحركة اذ البقاء في
الحيز الاول هو بعينه عدم الانتقال الى الحيز الثاني وانما يختلف التعبير ويلزمه ان يكون طلب فعل السكون
هو طلب ترك الحركة وفيه ان السكون ان قلنا بكونه وجوديا فكيف يكون عين عدم الحركة مع ان
الوجود والعدم متقابلان ولا يمكن ان يكون احدهما عين الاخر وان كان عدميا فلا يكون
من الاضداد الخاصة ومع ذلك انما يتم ما ذكر في الضدين اللذين لا ثالث لهما لا مطلقا مع ان
النزاع في الاعم وللقائل بالاستلزام اللفظي ان الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه اتفاقا

ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بأيهما
كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب
فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن وفيهما ان حصر الذم على الفعل قد ظهر بطلانه
وان الترك يصح الذم والعقاب عليه وان الذم على الترك ليس من لوازم الايجاب بل انما يترتب اذا كان
الامر ممن يجب طاعته فهو امر خارج عنه يترتب على المخالفة بملاحظة حال الامر مع ان المنع من الترك عين
ايجاب الفعل ولا يمكن صرفه الى الضد كما عرفت وحرمة النقيض ليست جزءا من ماهية الوجوب بل هي عينه ولو
سلم كونه على وجه التضمن فلا يستلزم حرمة الضد الخاص الا على الوجه الذي ذكره من عدم صحة الذم
على الترك وعدم صحة التكليف الا على الفعل وقد عرفت بطلانه والدليل الثاني لو تم فانما يفيد التضمني
والمدعى الاستلزام والاعتذار بان الكل يستلزم الجزء خروج عن الظاهر وهو ظاهر ويتفرع على المختار عدم
حرمة الاضداد الخاصة الا في نادر من الصور بخلافه على سائر الاقوال وعدم فساد ما كان كذلك بل
لو قلنا بالاقتضاء لا يلزم الفساد لانه لعدم دلالة ذلك النهي على الفساد لكونه تبعيا عرضيا والدال
على الفساد هو الاصلي النفسي الا ان يكون مركبا لا تتكتف في الصلوة فانه يفيد كون المنهي عنه
مانعا واما مثل هذا النهي التبعي العرضي فلا يفيد الفساد اصلا اذ لا يمتنع عند العقل كون الشيء منهيا
عنه وصحيحا ولذا يصح ان يقول المولى لعبده لا تصل في هذا الوقت او في هذا المكان ولو صليت لعاقبتك فتبل
على الفعل ولكن الصلوة صحيحة لا يقال كيف يعقل صحة الصلوة مع النهي والحال اشتراطها بالقربة ومع
النهي لا يمكن تحققها لكون الفعل مبغوضا للامر ولا يكون محبوبا ولا مأمورا به لانا نقول يجوز ان
يكون النهي باعتبار الخصوصية ويكون الطبيعة محبوبة ومطلوبة ولما كان مفسدة الخصوصية
اقوى من مصلحة الطبيعة غلب جانب الحرمة والنهي عن الفرد لكن لما كان المطلوب من الامر
هو الطبيعة اللابشرط وكانت متحصلة في ضمن الفرد المنهي عنه يمكن قصد القربة بالطبيعة
بان يقصد الاتيان بها لاجل امتثال الامر او لكونها محبوبة للامر ومطلوبة له فاطلاق الامر
بالصلوة يقتضي حصول الامتثال بالاتيان بالطبيعة ولو في ضمن الفرد المنهي عنه والاصل ايضا
يقتضي ذلك والنهي لا يقتضي الا عدم كون هذا الفرد المضاد للمأمور به مطلوب الترك لاجل
التوصل الى المأمور به وذلك لا يقتضي الا عدم مطلوبية الخصوصية ولا يقتضي عدم مطلوبية الطبيعة
المتحققة معها واطلاق الامر يقتضي صحتها فيجب الحكم بالصحة ولو قيل المفهوم عرفا بعد فهم النهي تقييد اطلاق
الامر وكون المراد هو الاتيان بالطبيعة في ضمن غير هذا الفرد وذلك يستلزم تقييد الامر ولا امر فلا صحة
لتوقفها عليه قلت كما نفهم عرفا التقييد كذا نفهم الصحة لو عصى واتى بالفرد المنهي عنه ووجهه ان المفهوم

في العرف

في العرف هو تقييد الرخصة دون الصحة بيان ذلك ان الامر يدل على كون الطبيعة مطلوبة
محبوبة ومحصلة للامتثال ويلزمه عرفا جواز الاتيان بها في ضمن اي فرد كان من الافراد ومن النهي
عن فرد منها مع بقاء الامر يفهم عدم رضا الامر بالاتيان بها في ضمن هذا الفرد المنهي عنه ولو اتى بها
في ضمنه كان اتيانا بمطلوب الامر ويحصل الامتثال وكانت صحيحة لكنه عصى وخالف في الاتيان بهذا الفرد المنهي
عنه فالامر بالشيء وان قلنا بكونه مقتضيا للنهي عن ضده لكن هذا النهي لكونه تبعيا لا يقتضي فسادا بل يقتضي
اطلاق الامر بالضد هو الصحة بل يمكن ان يقال ان الصحة لا تتوقف على الامر ويكفي في اتصاف الفعل بها
كونه محبوبا للامر وان لم يتعلق الامر به بيانه ان الصحة معناه هو تمامية الفعل بحيث لم ينقص فيه باعتبار
فقد جزء او شرط او وجود مانع فكل فعل جامع لجميع الاجزاء والشرائط وخال عن جميع الموانع كان صحيحا سواء
كان امر بها ام لا وكلما كان فيه عيب ونقص باعتبار فقد الاجزاء والشرائط جزء او شرط او وجود مانع
فهو غير صحيح ولا فرق في هذا المعنى بين الشرع والعرف واللغة والدليل على كون معنى الصحة ذلك هو التبادر
وعدم صحة السلب واصالة عدم النقل ولا نفهم من لفظ الصحة موافقة الامر ولا سقوط القضاء
ولا سقوط التعبد به نعم اطلاق الامر بالفعل يفيد صحته وتماميته والنهي المتعلق بالفرد لاجل الغير
لا يدل على عدم صحة الطبيعة الموجودة في ضمنه فلا تعارض ولا دلالة للامر على الصحة غاية الامر ايجاب النهي
عن الفرد تقييد الامر المتعلق بالطبيعة بكون مراد الامر هو الطبيعة الموجودة في ضمن غير هذا الفرد لكن
لا لانتفاء المصلحة في مطلق الطبيعة ولا في الطبيعة المتحصلة في ضمن الفرد المنهي عنه ولا لوجود مانع
من الصحة فيها بل لتنافيها مع الخصوصية المشتملة على المفسدة ولما كان ايجاد الطبيعة في ضمن الفرد
المنهي عنه موجبا لايجاد تلك الخصوصية بأمر الامر بايجادها في ضمن غير هذا الفرد لكن نفهم من اطلاق
الامر ان ايجادها في ضمن الفرد المنهي عنه موجب لحصول مطلوب الامر من الامر وان كان تحصيل
معه ما هو مبغوض له اثم فايجاب النهي لتقييد اطلاق الامر على قسمين احدهما ما يكون بسبب انتفاء
المصلحة في غير القيد وعدم مطلوبية مطلق الطبيعة وثانيهما ما يكون باعتبار تقارن الطبيعة في غير
القيد مع ما هو مبغوض للامر والثاني لا يوجب انتفاء الصحة لو اتى المكلف بها في ضمن الفرد المنهي عنه بل المفهوم
من اطلاق الامر والنهي صحتها حينئذ لا يقال ان الصحة موقوفة على القربة وهي موقوفة على الامر واذ لا امر
فلا قربة فلا صحة لانا نقول لا تتوقف القربة على الامر بل يكفي فيها كون الفعل محبوبا للامر ولا شك ان الطبيعة
المتحصلة في ضمن الفرد المنهي عنه محبوبة للامر غاية الامر انها اتفق تقارنها مع ما هو مبغوض له فلو اتى بهذا الفرد المنهي
عنه بقصد ايجاد الطبيعة المحبوبة كان اتيانا بالمقصود من الامر متقربا فيكون صحيحا والحاصل ان المفهوم من
الامر بالطبيعة والنهي العرضي المتعلق بفرد من افرادها هو عدم رضاء الامر بالاتيان بالطبيعة

لا بان يغير مطلوبه من الامر ومعنا
وتخرج الطبيعة المطلقة عن المطلوبية
والصحة وكونها محصلا للامتثال
بل مع بقائها على ما كانت من الاوصاف
المذكورة وانتفاء الرخصة في
ايجادها في ضمن هذا الفرد

في ضمن الفرد المنهي عنه ولهذا لو اتى بها كان صحيحة ومحصلة للمطلوب وموجبة للامتثال

استيعها احدنا نقلد وفيه ان مع البناء على العصيان وعدم الاتيان بالاهم هل هو مامور بالاهم ام لا فان كان
الثاني لزم كون وجوب الواجب مشروطا بالارادة ولم يكن العصاة عاصين وكذا الكفار وهو خلاف ضرورة
الدين والمذهب وان كان الاول لزم الامر بالمتضادين في رتبة واحدة وهو باطل ايضا وايضا اشتراط الوجوب بالشرط المتاخر غير
معقول لان معنى تقييد الوجوب بالشرط على المختار هو كون المطلوب ايجاد الفعل في وقت حصول الشرط وعلى المشهور هو كون الوجوب
مشروطا وموقوفا على حصول الشرط لا على حصول الشرط قبل الفعل والمطلوب ايجاد الفعل في حصوله فكيف يمكن تاخره وعلى الثاني
حصوله مما يتوقف عليه وجود الايجاد ووجود معلول لحصوله وهو لم يمتنع تاخر العلة عن المعلول وتقدمه عليها فلا بد من
جعل الشرط هو البناء على العصيان وعدم الاتيان بالمامور به ولو كان وجوب الاهم موقوفا على ذلك حينئذ لان العصيان الذي
يكون المامور به الاهم لحصول شرطه … بالاهم ايضا والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه مطلقا مع بطلانه كما عرفت
من ضرورة الدين والمذهب ولو كان مع ذلك لزم الامر بالمتضادين في رتبة واحدة ولا يكون الاول على البناء
المذكور الاتيان بالاهم وغير الاهم معا … تكليف بما لا يطاق وكون حصول العلم بالبناء في رتبة
على عصيان الاول وكون وقوع كل من الفعلين على فرض خلاء الزمان عن الاخر بالمحال اذ العصيان لا يحصل الا بمضي وقت الفعل
بحيث لا يمكن الامتثال وقبله لم يحصل عصيان ومع مضي وقته لا يمضي الامر بغير الاهم لمضي وقته ايضا اذ المفروض اتحاد
وقتيهما ولو قيل يعلم قبل الوقت بحصول العصيان في الوقت وهو كاف قلنا فالشرط هو العلم بالعصيان لا نفسه ولا يلزم تاخر
شرط الوجوب عن حصوله فقد عرفت بطلانه ولو كان الشرط هو العلم فلا يخلو اما ان يكون مع حصول العلم مامورا بالاهم ايضا
او لا وقد عرفت بطلانهما مع … بطلان كون وقوع كل من الفعلين على فرض خلاء الزمان عن الاخر فالاولى م
عليه ابدا هو الاتيان بالاهم ولا يلزم عليه الاتيان بغير الاهم ولا يجب لكن لو عصى واتى بغير الاهم كان صحيحا على الوجه
الذي قلناه وكيف كان لا ريب في صحة غير الاهم واستحقاق العبد العقاب على ترك الاهم كما يشهد به الرجوع الى
احكام الموالي بالنسبة الى عبيدهم واما الكلام في وجهه والله اعلم ما ذكرناه لا ما ذكره شيخنا المتقدم وان كان
لا يضر بكونه وجها لو تماما لكنه لا يخفى بما ذكرنا تعلم عدم اقتضاء الامر بالشيء لعدم الامر بضده لعدم المنافاة
بين الامرين كما عرفت الا اذا كان كلاهما مضيقين بالتضييق الاتيان دون ما اذا صارا مضيقين بتوسط
اختيار المكلف وفي القول بان الامر الموسع ايضا يأتي الامر بالمضيق انه هو ايضا امر بايجاد الفعل في اي
جزء من اجزاء الوقت شاء المكلف ويرجع الى التخيير بين الافراد ولو كان الامر بالضد في وقت المأمور
به المضيق على وجه التعيين يأتي الامر بالمضيق كذا الامر به على وجه التخيير بما فيه … يجوز الاتيان بالضد
في وقت المامور به المضيق يأتي ايجاب المضيق ولا شك ان الامر بالموسع بل … بجواز الاتيان بالفعل
في كل جزء من اجزاء الوقت فلا محالة يأتي ايجاب المضيق فكما ان الامر بالمضيق يقتضي عدم الامر
بضده على وجه التضييق كذا يقتضي عدم الامر بضده على وجه التوسع لاجل الوجه الذي مر

في كلام شيخنا المتقدم وهو كما يجري في الموسع يجري في الامر بالضد على وجه التضييق ايضا فلا تفرقة
بينهما مما لا وجه له وفيه ان ارجاع الامر بالموسع الى التخيير مما لا وجه له الا على القول بكون متعلق الاوامر هو
الافراد دون الطبائع وقد ثبت في موضع بطلانه وان الحق كون متعلقها هو الطبائع الا اذا قام دليل على
تعلقه بالفرد والامر بالموسع انما تعلق بالفعل الواقع في الوقت وهو كلي له افراد متعددة منها الفعل الواقع
في وقت المامور به المضيق والامر بالكلي ليس امرا بهذا الفرد لا تعيينا ولا تخييرا ولا تسليم انه ايضا الا ان يقال
ان تعيين الاتيان بالفعل في وقت معين يأتي الامر بضده ولو على وجه التوسع اذ المفروض عدم تجويز الامر
على حسب تعيينه الاتيان بالاول لا ايقاع غيره فيه فكيف يوجب حصول الغير فيه ولو على سبيل التخيير بينه وبين
الغير والتخليص مما لا يطاق كما لا يتخيل بالنسبة الى الواجبات التعيينية كذا لا يتخيل بالنسبة الى المخير والموسع
سواء اختار المكلف … لا يقتضي حصول الواجب وما هو مطلوب الامر اذ لا مطلوب له … الا الاتيان
بالمضيق حسب تعيينه ذلك على المكلف فكون الموسع مامورا به في الزمان المعين المضيق مطلوبا من
الامر ايقاعه فيه بمكان من الوهن ولقائل ان يقول فرق بين الامر بالكلي والامر بالفرد المضاد
للمامور به الثاني يأتي تعيين الاتيان بالمامور به في الوقت المعين بخلاف الاول لجواز امتثال كلا الامرين
وعدم منافاة الامر بالكلي للامر بما يضاد بعض افراده بوجه من الوجوه وعدم تجويز الامر لايقاع غير
المضيق في هذا الوقت المعين لا يأتي الامر بالكلي نعم يأتي الامر بالضد في هذا الوقت على وجه التعيين
او التخيير والامر بالموسع ليس شيئا منهما فلا ينافيه ولو قيل انه تعيين الاتيان بالمامور به في وقت معين
يأتي في جعل ذلك المعين وقتا لغيره ولو على وجه التوسع لان مقتضى الثاني جواز الاتيان ببدل ذلك الغير في
ذلك الوقت المعين وهو يستلزم عدم وجوب الاتيان بالمامور به فيه والفرض وجوبه قلنا لا منافاة
بينهما لجواز تصريح الامر باني اطلب منك ذلك الكلي ولا تقييد فيه بالنسبة الى شيء من اجزاء الوقت
فاوجبت عليك الاتيان ببدل ذلك الفعل المضاد له في جزء معين من اجزاء الوقت الموسع نعم لا يرضى بالا بياه
يبذل الكلي في ذلك الوقت المعين لاجل تفويته ذلك الواجب وذلك لا يوجب تقييد ذلك الامر النفسي
المتعلق بالكلي بل الوارم بالاتيان ببدل الكلي في غير ذلك الوقت المعين لاجل اداء ذلك الواجب
المضيق كان ذلك امرا غيريا مغايرا لذلك الامر النفسي المتعلق به ولا يوجب ذلك الامر الغيري
تقييد الامر النفسي بل هو باطلاقه باق ولو كان الصارف عن ذلك الواجب المضيق موجودا بحيث
لا ينفع ترك ذلك الواجب الموسع في الاتيان بالمضيق كان الاتيان بالموسع في وقت المضيق
محبوبا للامر موجبا للمدح والثواب والحاصل ان شيخنا المتقدم وان ذكر ان الامر بالشيء يقتضي عدم
الامر بضده على وجه التوسع ايضا في رتبة الاول واحتج على ذلك بل ادعى القطع به لكن عن …

تاملنا فيه كثيرا فلم نقف عليها بل الظاهر عدم تماميته كما عرفت وذهب شيخنا البهائي كما عن الفاضل المازندراني في
الى ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به نظرا
الى التضاد المتقدم فنقل لكان اقرب وفي الاشارات ادعى الاتفاق على الظاهر على بطلانه مع انه لو تم عدم الامر
لا يلزم منه البطلان اما في المعاملات فظاهر اذ لا يتوقف الصحة فيها على الامر باتفاقهم واما في العبادات فالمشهور
وان كان توقفها على وجوده لكن قد عرفت ان الحق عدم التوقف ايضا ولذا نقول بان النسبة بين المامور به و
المنهي عنه لو كان عموما مطلقا بان كان المامور به عاما والمنهي عنه خاصا كان … ولا … في المكان
المغصوب بجواز الاجتماع عقلا وان لم يجوز وانه تم ما ذكرنا لا يقتضي الامر بالشيء عدم الامر بضده ايجابا
كذا لا يقتضي عدم الامر بضده ندبا ووجهه ظاهر مما مر وكيف كان فلا اشكال في عدم اقتضاء الامر بالشيء
عدم صحة ضده ولو كان عبادة بوجه من الوجوه   ان الامر الندبي مثل الامر الايجابي
لا يقتضي النهي عن ضده الخاص تنزيها ووجهه ظاهر مما مر واما الضد العام بمعنى الترك فهل يقتضي
النهي عنه فيه قولان في الاشارات نفي الاقتضاء ايضا ويحكى عن بعضهم القول بالثبوت واختار بعض
مشايخنا في تعليقاته وهو الحق لان الامر الايجابي كما يكون عين النهي عن تركه كذا الامر الندبي يكون
عين النهي عن تركه تنزيها لان مادة النهي موضوعة لطلب الترك اما حتما او ندبا وترك الترك هو الفعل
كما عرفت فطلب الفعل عين طلب ترك الترك الا ان يدعى بان مطلق طلب الترك ليس نهيا عن الترك
بل اذا كان بصيغة النهي كان يقول لا تترك فانه … يقال نهاه عن الترك بخلاف ما اذا قال افعله فانه
لا يقال انه نهاه عن الترك بل يقال امره بالفعل فالامر بالفعل ليس عين النهي عن ضده وغيره لو تم
ذلك نقول كما ان الامر الايجابي يستلزم النهي عن تركه اذ كل من يامر بشيء يمنع عن تركه كذا الامر
الندبي يستلزم النهي عن تركه تنزيها اذ كل من يطلب شيئا على وجه الندب يمنع من تركه تنزيها
فان النهي عن الترك لا يجب ان يكون للحرمة فيه بل يجوز ان يكون للكراهة في الفعل ولو قيل المكروه ما
يكون مطلوب الترك مع الاجازة في الفعل لا مطلقا فلا يكون ترك المستحب مكروها اذ لا اجازة في الترك
بل المرجح في الفعل قلنا ما ذكر وان كان معتبرا في المكروه لكنه غير معتبر في النهي اذ لا … النهي
تنزيها عن فعل يشتمل تركه على رجحان وان لم يشتمل فعله على جواز فاقتضاء الامر الندبي النهي عن تركه
مما لا شبهة فيه لكن لا يكون الترك مكروها وان كان مرجوحا لعدم اشتماله على الجواز وقد عرفت ٢
المكروه ما فيه الجواز   النهي عن الشيء تحريما هل يقتضي الامر بضده ايجابا اولا ادعى بعضهم
ان النزاع فيه بعينه النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام وفي الاشارات ان النهي عن الشيء هل
هو امر باحد اضداده او لا وعلى الاول هل على وجه العينية او الاستلزام اقوال اوسطها الثالث قال بعض مشايخنا

في تعليقاته ومنع ما قال بعد نقل قول البعض المتقدم قلت ان مفاد النهي هو طلب ترك الشيء على سبيل
الحتم فيكون الضد العام لا ايجاد الشيء اعني تركه مطلوبا هو عين مفاد النهي عن الشيء فلا مجال لتوهم
النزاع فيه حسب ما توهم في مسئلة الامر على ما مر ولا تلازم في كونه على سبيل التضمن او الالتزام حسب
ما وقع الخلاف فيه هناك كيف وليس حقيقة النهي على حسب ما هو المشهور الا طلب الترك فليس ذلك
حكما اخر انتهى فالحق ان النهي عن الشيء عين الامر بتركه واما بالنسبة الى الضد الخاص فالمشهور انه
لا يقتضيه وهو المنصور وعن الكعبي انه يقتضي الامر به وهو المحكي عن القاضي انتهى وهذا هو الشبهة
ان الكعبي المشهورة للكعبي من انتفاء المباح والمنقول عنه مختلف فيه فعن بعضهم جعل كل مباح مقدمة للحرام
وعن اخر انه جعل المباح ترك الحرام وعن ثالث انه جعل المباح ترك الحرام وما لا يتم الا به ويلزم
على الثاني منع وجود المباح وعلى غيره تلازم وجوده مع الحرام وعدم انفكاكه عنه وعلى كل تقدير لو تقرر
فعلى الاول يقع المباح ما لا يتم ترك الحرام الا به وما لا يتم ترك الحرام الا به فهو واجب وعلى الثالث
يقع المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب وعلى الثالث يوجد في الصغرى بين الامرين والكل
باطل فان ترك الحرام لا يكون عين فعل المباح ولا يتوقف عليه ايضا اما الاول فظاهر فان الوجودي والعدمي
لا يتحدان بل يتغايران وان جعل متعلق النهي هو الكف فهو مع بطلانه في نفسه مغاير لفعل المباح
من مر ايضا لانفكاك كل واحد كما لا يخفى واما الثالث فلما عرفت في المقدمات كفاية الصارف وعدم الداعي
للترك ولا يحتاج الترك مع الصارف الى فعل شيء من المباحات حتى يجب لوجوبه نعم قد يتفق الحاجة
في الترك الى الاشتغال ببعض الافعال او خصوص بعض المباحات بحيث لولا الاشتغال به لارتكب الحرام
وحينئذ نقول بوجوب ذلك الفعل او ذلك المباح من باب المقدمة ولا ضير فيه غاية الامر لزوم اجتماع الاباحة الذاتية
والوجوب الغيري وقد ظهر مما اسلفنا جوازه ولا يلزم الدور بناء على توقف فعل الضد على ترك ضده فلو
توقف ترك الضد على فعل الضد لزم الدور لما عرفت من منع توقف فعل الضد على ترك الضد نعم
في مثل هذه الصورة لا يتوقف فعل الضد على ترك الاخر وان توقف ترك الاخر على فعل الضد نعم لو كان
الضدان مما لا ثالث لهما كالحركة والسكون لم يبعد ان يكون مفاد النهي عن احدهما هو الامر بالاخر
اذ لا فرق عرفا ان يقول اسكن او لا تتحرك فذلك انتهى يرجع الى … العرف في خصوص المقام ولا ربط
له بالوجه في هذا العنوان ومثل ذلك لو كان تلك اضداد ثلاثة لا رابع لها او اربعة لا خامس
لها الى ان يكثر الاضداد فيسقط الكلام   النهي عن الشيء تنزيها هل يدل على الامر بضده
استحبابا الحق انه يدل عليه بالنسبة الى الضد العام بمعنى الترك اذ النهي معناه طلب ترك الفعل
فالترك مطلوب في النهي التنزيهي طلبا راجحا غير مانع من النقيض وليس الامر بالترك الا طلبه فيكون

النهي عن الامر بالترك واما بالنسبة الى الضد الخاص فلا يقتضيه الا فيما قلناه من الضدين اللذين لا
ثالث لهما ونحوه ووجهه ظاهر مما مر نعم قد يتفق توقف الترك على فعل بعض الاضداد باعتبار خصوصية
المقام فلا تنافي من القول بوجوبه حينئذ لكن لا بالنسبة الى الضد المقارن بل بالنسبة الى المقدم
لو حكم الشرع باباحة فعل الفاد خلا يلزم منه العامر قطعا بل هو مقاصد ابا حته حقيقة الا بالمراد او
طريق الفعل والترك واما اصل الحكم الخاص فلا لا لترتيبه على اباحتها اصلا ووجهه واضح نعم لو توقف
فعل المباح على فعل الضد مقدما عليه كان فعله مباحا من هذه الجهة كما ان ترك المباح لو توقف على
فعل الضد كان مباحا من هذه الحيثية ولا ينافي ذلك وجوبه او استحبابه او كراهته من جهة اخرى
وفي الضدين اللذين لا ثالث لهما يفهم من اباحة احدهما اباحة الاخر وكذا الثلثة والاربعة وهكذا
الى ان يكثر الاضداد   الامر بالفعل يقتضي مباشرة المامور للمامور به وعدم جواز توليته
الغير لا بمجرد اعادة المتبادر ولا قضاء وصح لغرض صدور الفعل من المخاطب لانه الفاعل حقيقة ومن صدور
الفعل من غيره خلاف الظ وخلاف الوضع في الاشارات مع انه لولا الا الشك لكفى على انه
على تقدير الشك يكفي توقف اليقين بالبراءة المطلوبة في مثله عليه اقول ومنه انه على تقدير الشك
مقتضى الاصل عدم وجوب المباشرة وجواز الاستنابة لما قررناه في محله من كون الاصل فيما شك فيه عاما
عدمه ثم الاشكال في جواز دخول النيابة وان كان متوقفا على الدليل وفي الاشارات حكي وقوع
اجماع الطائفة على الجواز في الجملة في مواضع مع عدم منافاته للعقل والنقل خلافا فالمحكي عن المعتزلة
فانهم منعوا جوازه محتجين بان وجوب العبادة انما كان ابتلاء وامتحانا وكسر للنفس الامارة بالسوء
وذلك مما لا يحصل بالنيابة كما تضعف النفس من اللذات والاكتساب ويمنع واضح لجواز وجود الحكم
في النيابة فان فيها بذل العوض ونحوه وفيه المشقة والكلفة فيكفي الكفاية فضلا من وقوعه كاحتج
على الجواز بل تجويزه العقل يعلى هذا فالظ اشتراط المباشرة في الاوامر الا ما خرج بالدليل وفيما لعين فيه
ام لفظ الاصل فيه عدم الاشتراط الا ما خرج بالدليل والمعتبر في المباشرة على صدق تعارفا بحيث يصح
اسناد الفعل اليه عرفا فلا يضر الاستعانة كالغسل تحت الميزاب او المطر اما العين ونحوها ومثل
الامر النهي بل الاوامر الندبية ايضا ظاهرها ذلك وان كان مقتضى قاعدة التسامح في الاداب
والسنن جواز النيابة والحكم باستحباب الفعل ولو على وجه الاستنابة وما دل على المباحات
فظاهره وان كان هو المباشرة الا ان الاصل جوازه ولو كان على وجه الاستنابة واما ما دل على
الاحكام الوضعية فيختلف فيه فان كان ظاهره اعتبار المباشرة فهو والا فاللازم الرجوع الى
حكم الاصل ويتفرع المسئلة عليه حينئذ   اختلفوا في انه هل يبقى الجواز اذا نسخ الوجوب

اولا

اكثرهم على الاول وهل الباقي الاباحة او الاستحباب فعن جماعة التصريح بالاول وعن بعضهم الثاني وعن بعضهم
انه المطلق والقائلون بعدم البقاء يحكى عن بعضهم الرجوع الى الحكم السابق المرفوع بالوجوب وصرح بعضهم
بالرجوع الى البراءة وصرح بعضهم بثبوت الحكم الذي يقتضيه الاصل والدليل مما لم يثبت خلافه فقد يكون هو
الاباحة وقد يكون هو الاستحباب كالصدقة قبل النجوى المنسوخ وجوبه فان الثابت بعد رفع الوجوب
هو الاستحباب نظرا الى عموم ما دل على استحباب الصدقة من حيث هي من العقل والنقل وقد يكون هو
الحرمة كما في ما لو كان الفعل المنسوخ وجوبه مما يكون الاصل فيه الحرمة وقد يكون غيرها وهذا هو الحق
ومحل النزاع في هذه المسئلة هو بقاء الجواز او الرجحان الذي في ضمن الفرد لا ثبوت الجواز لاصل لان
ثبوته في الجملة مما لا خلاف فيه بينهم وهذا العنوان وان قل موقعه لكنه من جزئيات ما وقع في غاية الكثرة
وهو ان رفع الخاص هل يبقى معه العام الا فيما ثبت خلافه ام لا وهو يعم الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة
والاباحة بالمعنى الاخص وغيرها من الاحكام الوضعية والحق في الجميع عدم بقاء العام بعد رفع الخاص
فاذا وجب صوم يوم معين ولم ياتي به مع قدرته عليه حتى خرج الوقت لا يبقى مطلق الصوم بل يرتفع جوازه
ايضا وموضع النزاع ما اذا ارتفع الخاص بوجه لا نعلم معه بقاء العام وانتفاءه والا فيرتفع الاشكال
لنا ان وجود العام وان وجد في ضمن الخاص لكن بوجود واحد فاذا ارتفع الخاص فلا يمكن بقاء العام
لاستحالة ارتفاع احد المفهومين الموجودين بوجود واحد وبقاء الاخر ولو كان وجوده مستقلا فلا شك
في كونه تبعا لوجود الخاص لا بالاستقلال فبارتفاعه يرتفع التابع والحاصل ان العام الموجود في ضمن
الخاص ليس حكما مستقلا يقبل البقاء مع ارتفاع الخاص بل يتبعه ويرتفع بارتفاعه ولا يقبل الاستصحاب
لثبوت عدم البقاء ولا يجري فيه قاعدة الميسور لانتفاء التركيب الخارجي لوجوب كالمركب من الجواز الذي
هو جنس بعيد والطلب الذي هو جنس بعيد والحتمية التي هي فصل والكل موجود في الخارج بوجود واحد
فبانتفاء احدهما ينتفي الكل ولا يمكن بقاء شيء منها ومثله الاستحباب والكراهة والحرمة والاباحة الخاصة
واما ما يكون تركيبه من الجنس والفصل كما في قوله اعتق رقبة مؤمنة واكرم زيدا راكبا واكرمه في يوم الجمعة
ونحوها من القيود التي ليست فصولا كان العام فيه موجودا بوجوده ولا يبقى بعد رفع القيد وان لم يكن
جنسا والقيد فصلا فلا يجري الاستصحاب ولا قاعدة الميسور والقول بالبقاء ان المقتضي للجواز هو الامر
موجود والعارض هو النسخ لا يصلح ان يكون معارضا لان رفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه
ولو قيل ان رفع المركب قد يكون برفع جميع اجزائه فلا نعلم البقاء قلنا وجود المقتضي وهو الامر وعدم
العلم برفع جميع الاجزاء كاف في البقاء لان الاصل عدم المانع فيثبت المقتضي بالفتح اعني البقاء ولو قيل
لا يفيد ما ذكر القطع بالبقاء بل غايته الظن به قلنا يكفي الظن كفاية وفيه ان الامر لو سلم اقتضاؤه بقاء

الجواز لا يقتضي بقاءه في ضمن الوجوب لا مطلقا مع فسخه ولا يكون بقاؤه مقتضى الامر بل بعد رفع الجواز الذي
مقتضاه لكونه تبعا غير قابل للبقاء ولو سلم فبقاؤه يحتاج الى وجود فصل اخر هو جواز الترك والاصل عدمه
ولو قيل وجود الفصل الاخر بعد النسخ قطعي قلنا الاصل عدم انضمامه اليه فان الضم يتوقف على وجود
المنضم اليه مع عدم الفصل الضم متعارضان ومتساقطان فلا يثبت البقاء وفيه نظر فان استصحاب
عدم اللوازم لا يعارض استصحاب بقاء الملزوم الا ترى ان بقاء زيد يتوقف على وجود امور كالأكل   كل
والشرب والنوم واليقظة والقيام والقعود ونحوها فلو تم ما ذكر لزم عدم صحة الحكم ببقائه بل
بالاستصحاب وهو واضح البطلان فليعم استصحاب بقاء الجواز وارد على استصحاب عدم الضم كما لا يخفى
والوارد مقدم فلو صح استصحاب البقاء فلا يضر معه بالاستصحاب عدم فصل اخر فالقطع بوجوده
لا باستصحاب عدم الضم لنفسه الاول عليه فالجواب عن الاستدلال هو ما ذكر اولا من عدم جريان الاستصحاب   ب
في المقام للقطع بارتفاع الجواز الذي كان في ضمن الوجوب بوجوده ولم يثبت جنس يستصحب وجوده
ولو سلم تمامية الدليل فاللازم بقاء الرجحان لوجود مقتضيه وهو الامر وعدم ثبوت رفعه من النسخ
لاحتمال رفع الحتمية فقط فيلزمه الحكم بالاستحباب لا الاباحة فقط مثل الوجوب والجواز كل خاص وعام
فلا يبقى العام بعد ارتفاع الخاص لما مر على المختار من عدم بقاء الجواز لا معنى للرجوع الى الحكم
المرفوع بالوجوب لان وجوده ثانيا يحتاج الى الدليل وليس نعم لو عم دليله المقام صح الحكم بوجوبه لعموم
دليله وكذا لا يصح الحكم بالرجوع الى البراءة الاصلية مطلقا لانه انما يتم فيما لم يقم دليل على خلافه وقد
يكون موجودا فاللازم الرجوع الى الادلة الاجتهادية ان وجدت والا فالى الاصول العملية
والحكم بمقتضاها ان حرمة فحرمة وان كراهة فكراهة وان ندبا فندب وان اباحة فاباحة وكذا
ان رفع كل خاص يلزمه الرجوع الى ما ذكر والوجه واضح وبعضهم جعل من فروع المسئلة جواز صلوة
الجمعة بناء على انه كان واجبا في وقت الحضور وارتفع وجوبه عند الغيبة فهل يبقى جوازه واورد
بان ذلك ليس من باب النسخ فان رفع الوجوب انما هو باعتبار انتفاء الشرط وذلك ليس من النسخ
في شيء ودفع بان مراده يحتمل ان يكون رفع الوجوب مطلقا ولو باعتبار المذكور والتعبير بالنسخ مسامحة
وكيف كان يتفرع على المسئلة كل حكم خاص يرتفع ولو باعتبار فقد شرط او وجود مانع فهل يرتفع
العام ايضا او يجب الحكم ببقائه   هل الامر المطلق او الموسع يقتضي وجوب الاتمام
بعد الشروع في المامور به ام لا بل عدم الاقتضاء لان وجوب الاتمام بعد الشروع تكليف اخر
غير التكليف باصل الفعل والامر انما يقتضي التادية الاول ولا دلالة له فيه على وجوب الاتمام
بوجه اذ لا شك في حصول الامتثال لو شرع فيه وابطله ثم شرع واتمه بل يمكن ان يقال ان ظاهر

الاثر

الامر عدم بيان وجوب الاتمام عند الشروع وعدم الوجوب فانه لو كان واجبا لبينه فعدمه دليل على عدمه
وانما يتم ذلك اذا كان المقام مقام البيان لا مطلقا الا الامر النبي اقوى دلالة من الامر الوجوبي لان
الاصل في الطلب المعتبر فيه اعم من ان يكون شرع فيه او لا ولا يختص بما قبل الشروع فيستفاد ما دل على جواز
الترك حال بعد الشروع فيه اولا وكما ان الظاهر من الامر في مقام البيان عدم وجوب الاتمام عند
الشروع وعدم حرمة الابطال كذا مقتضى الاصول من اصالة البراءة واصالة العدم والاستصحاب عدم وجوب
الاتمام وعدم حرمة الابطال ولا فرق في ذلك بين القائل بوجوب الاحتياط عند الشك في المكلف به والقائل
بعدم وجوبه اذ الشك هنا في التكليف دون المكلف به والاصل فيه البراءة باتفاق المجتهدين والاخباريين
فيما شك في وجوب اتمامه وحرمة ابطاله بعد الشروع هو عدم الوجوب وعدم الحرمة سواء كان من الواجبات
او المندوبات حتى يثبت بالادلة الخاصة الوجوب والحرمة لا يقال قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم يدل بعمومه على
حرمة ابطال العمل مطلقا ففي كل موضع لم يقم دليل على الجواز يقتضي عمومه حرمة الابطال فالقاعدة هو
الحرمة لا الجواز لانا نقول لا دلالة له على ذلك بوجه فان سوقه لبيان حرمة الابطال باعتبار عدم
الطاعة لله ورسوله فان قبله ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وشاقوا الرسول من بعد
ما تبين لهم الهدى لن يضروا الله شيئا وسيحبط اعمالهم يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا
الرسول وظاهر ان المراد الابطال باعتبار مشاقة الرسول والطاعة لله ورسوله ولا دخل له بما نحن فيه
اصلا وظاهره ابطال الاعمال الصادرة عنهم التامة منهم اي لا تبطلوا الاعمال الصادرة عنكم المتصفة
بالصحة بان تفعلوا ما يوجب حبطها كالكفر والشرك في سائرها وسيحبط اعمالهم واما الاستدلال عليه بان
الجمع المضاف للعموم فظاهره نفي العموم لا عموم النفي فيفيد النهي عن ابطال كل الاعمال ولا يلزم منه
حرمة ابطال بعضها ويكفي في ذلك حرمة ابطال مثل الصلوة الواجبة اليومية فلا يثبت القاعدة وما
اجيب عنه بان ظاهره ارادة العموم بالنسبة الى الجميع حتى يكون المراد مقابلا للمفرد فيفيد عموم النفي
لافادته النهي عن ابطال جميع العمل ويلزمه العموم ففيه نظر اما في الاول فلان المفهوم عرفا منه
عموم النفي من باب واسلاحهم كل مختال فخور لا نفي العموم واما في الثاني فلان ما ذكره خلاف الظ
فان الظ منه ارادة العموم بالنسبة الى كل واحد من المخاطبين لا بالنسبة الى جميعهم حتى يكون
المفرد مقابل المفرد فالمفهوم منه عموم النفي لكن من الوجه الذي ذكرناه لا من الوجه
الذي ذكره المجيب ولو سلم تماميته فلا دلالة له لا يحصل التنافي بينها وبين ظاهر الاوامر والترجيح للثاني
لاشهرته وموافقته للشهرة ومما ذكرنا يظهر ان الاصل في الواجبات والمندوبات عدم وجوب
الاتمام وعدم حرمة الابطال وان المندوب لا يجب بالشروع فيه وقد نقل فيه قولان احدهما

ماذكرناه والثاني انه يجب بالشروع فيه واختار الاول شيخنا في الاشارات ومن النهاية يستفاد عدم
الوجوب الى الاتمام وعن الناصريه والسرائر الاجماع عليه الا ان الاخير استثنى الحج والاعتكاف
لعدم الوجوب بعموم النبوي انما لكل امرئ ما نوى فان مقتضاه حصول ما نواه وهو الندب و
يلزمه جواز الترك فانه المفهوم منه مشكل فانه على تقدير وجوب الاتمام انما قصد الندب بالنسبة
الى الشروع لا بالنسبة الى الاتمام وانما قصد الوجوب بالنسبة اليه فما نواه لم يتغير ولم يتبدل وكان
للمرء فلا ينافي عموم الرواية وجوب الاتمام في المندوب كما ان عدم وجوب الاتمام في بعض الموا
لا ينافي وجوبه ولا كون الواجب للناوي ويتفرع على المختار جواز ابطال كل عمل لم يقم دليل تام على
وجوب اتمامه كالصلوة المندوبة والقراءة والدعاء ونحوها   اختلفوا في جواز الامر
(والصوم المندوب)
مع علم الامر بانتفاء شرطه وينبغي قبل الشروع رسم امور   المراد بالشرط هنا على المشهور كما
في الاشارات هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوجود كالقدرة والحيوة والخلو من الحيض والنفاس
بالنسبة الى الصوم والصلوة او لا كالاستطاعة بالنسبة الى الحج وتملك النصاب بالنسبة الى الزكوة
وعن الفاضل الباغنوي ان المراد شرط الوقوع اذا لم يكن شرطا للوجوب وفي المعالم في الجواب عن حجة
المجوز اذ ليس النزاع في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقد
على امتثال الامر وعن المحقق السلطان تخصيصه بما اذا لم يكن مقدورا للمكلف معللا بانه لا خلاف
في انه يصح التكليف مع انتفاء الشروط المقدورة فانه تكليف بالشرط والمشروط معا والحق هو
الاول اذ الشرط الذي لا يكون شرطا للوجوب ويكون شرطا للوقوع فقط لا اظن احدا ينكر جواز الامر
مع العلم بانتفائه لانتفاء المانع عنه وادلة المانعين شاهدة على ذلك فانهم استدلوا بان الفعل
مع عدم الشرط ممتنع ولا شيء من الممتنع بواجب وظاهر ان مع عدم شرط الوقوع مطلقا لا يكون
الفعل المشروط ممتنعا انه مع انتفاء الارادة التي من شرائط الوقوع لا يكون الفعل ممتنعا وكذا
الوضوء والغسل ونحوهما وظاهر كلام ابن الحاجب والمحقق العضدي في عنوانهما ان كان
ذلك حيث قال الاول يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته فلذلك يعلم قبل الوقت
وخالف الامام والمعتزلة وقال الثاني الفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند حلول وقته ان علم
الامر انتفاءه فهل يصح التكليف به قال الجمهور يصح الخ لكن المانع لا يمنع جواز التكليف مع
انتفاء شرط الوقوع الذي يكون الفعل مقدورا مع عدمه وانما يمنع اذا كان الفعل مع عدمه
غير مقدور وسبب منعه حينئذ هو عدم القدرة التي هي شرط الوجوب ايضا واما شرط الوجوب
اذا لم يكن شرطا للوقوع كتملك النصاب فالظاهر ان المانع يمنع فيه ايضا والمجوز يجوزه ومنه

علم

علم النسخ فانه من شرائط الوجوب دون الوجود كما في قضية ابراهيم خليله ولا ينكر احد دخوله في
المتنازع ولذا استدل المجوز بها ولم ينكر المانع كونه من محل النزاع بل اجاب بجواب اخر وكذا
لو دخل وقت الزكوة وكان مالكا للنصاب ولم يبق النصاب بقدر ما يتمكن من اخراجها فانه داخل
في النزاع قطعا والمجوز يجوزه والمانع يمنعه والتخصيص بغير المقدور لا وجه له بعد عموم كلام
وعموم الدليل فالشرط اذا كان شرطا للوقوع فقط بحيث يتمكن المكلف حال عدمه فجواز الامر مع علم
الامر بانتفائه متفق عليه بينهم ولا يمنعه احد واما الشرط الذي شرط للوجوب والوقوع معا فمحل النزاع
بينهم قطعا وانكار الباغنوي كونه محلا للنزاع باطل قطعا واما الشرط الذي للوجوب دون الوقوع
فالظاهر انه محل النزاع ايضا كما ذكرنا وما ذكره من انه لو كان شرطا للوجوب فمع انتفائه ينتفي الوجوب قطعا
فلم يتحقق التكليف اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب فيه ان كلما تم فرعا ودليلا في بيان الشرط
مشعوبه من كون شرائط التكليف وكونه شرطا للوجوب لا يمنع من تحققه مع انتفائه اذ المقصود التام
من الشرطية للوجوب عند المجوز هو ان تحقق الوجوب في زمان يتوقف على تحقق ذلك الشرط في
ذلك الزمان فينتفي الوجوب في زمان انتفائه واما قبل زمان انتفاء الشرط فلا مانع عنده من تحقق
الوجوب مثلا السلامة من المرض شرط في وجوب الصوم ففي زمان المرض لا خلاف في انتفاء وجوبه
واما قبل زمان عروض المرض اعني زمان السلامة فعند المجوز يمكن تحقق الوجوب وعند المانع
لا يجوز تحققه وكذا المرءة عند تحيضها في وسط اليوم لا خلاف في انتفاء الوجوب فيه واما في
اول اليوم الذي هو طاهر فيه فلا مانع من وجوب الصوم فيه عند المجوز خلافا للمانع فا
المسلم من شرطيته الوجوب عند المجوز هو الشرطية في الجملة والنزاع في شرطيته على الاطلاق فيكون
الشرط لوجوب الصوم عند المانع سلامته من المرض في جميع اليوم فاذا كان في اول اليوم صحيحا
سليما وعرض له المرض في وسط ذلك اليوم يكشف عروضه عن انتفاء وجوب الصوم في اول اليوم ايضا
وعند المجوز الشرط لوجوب الصوم في اول اليوم سلامته من المرض في اوله لا مطلقا فاذا كان فيه
صحيحا سليما يمكن تحقق الوجوب فيه وعروض المرض يرفع الوجوب لا انه يكشف عن عدمه في اول
اليوم فلا مانع من كون المراد من الشرط في المقام هو شرط الوجوب   الامر بالشيء اما
ان يكون ظاهريا واما ان يكون واقعيا واما ان يكون ظاهريا وواقعيا معا والايجاب الصادر
عنه تعالى في الواقع اذا لم يدركه المجتهد ولم يفهمه بل فهم خلافه فهو واقعي وليس بظاهري والايجاب
الظاهري ما يفهمه المجتهد من الادلة بل كل ما جعله الشارع طريقا الى الواقع فالمستفاد منه حكم ظاهري
فان طابق الواقع يكون واقعيا ايضا والا فلا ومنه الاستصحاب واصالة الصحة في افعال
(فما يفهمه المجتهد من الادلة / الواقع فهو ظاهري وما طابق / ظاهري وواقعي معا)

المسلمين وما في ايدي المسلمين ونحوها على الاقوى وقد يكون عمليا كالمستفاد من اصالة البراءة واصالة العدم
ونحوهما وايضا التكليف بالشيء قد يكون حقيقيا وقد يكون ابتلائيا وقد يكون توطينيا فان كان
الغرض من التكليف وقوع الفعل في الخارج فهو حقيقي وان لم يكن الغرض ذلك بل اتمام الحجة كتكليف
العصاة والكفار فهو توطيني وقد يكون الغرض في الامر حصول بعض الاجزاء كما في التكليف بالصوم
(ابتلائي وان لم يكن الغرض ذلك ايضا بل حصول التوطين او غيره من المقدمات فهو)
لمن يحيض في وسط اليوم وبعضهم جعل النزاع في الظاهري بمعنى هل يجوز الامر بالفعل مع علم الامر
بانتفاء شرطه بان يكون المراد من الامر بالفعل هو الامر بالتوطين او سائر المقدمات مجازا ولا ينصب
قرينة على ارادة ذلك من الامر حين الخطاب بل يظهر حين ظهور المانع خلافا للمانع يمنعه للزوم
الاغراء بالجهل والمجوز يجوزه وبعضهم جعل النزاع في الامر الواقعي التوطيني بان يكون مورد التوطين الا
هو جواز تعلق الامر الواقعي بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه وكان الغرض حصول المقدمات او بعضها
وبعضهم جعل النزاع في المقامين ومن بعضهم جعل النزاع في مجرد تعلق الامر مع علمه بانتفاء شرطه
واما ان المطلوب من ذلك الامر هل هو نفس الفعل او العزم عليه فجعله خارجا عن محل النزاع متمسكا
بالعنوان واحتجاج الخصم والحق ان النزاع في هذه انما هو في الثالث اي الامر الواقعي الذي يكون
الغرض منه اعني فائدته حصول المقدمات او بعضها او حصول بعض الاجزاء لان ادلة النفاة
صريحة في ارادة ذلك فانهم يستدلون بلزوم التكليف بالمحال وبلزوم التكليف بالممتنع وظاهر
ان ذلك لا يتم الا اذا كان النزاع فيما ذكرناه وايضا ظاهر عنوانهم ذلك ولا صارف عنه ويدل عليه
ايضا ما استدل المجوزين جماعة من اشتمال الامر على مصلحة توطين النفس على الفعل فيثاب
وقد يكون التوطين لطفا في الاخرة ونافعا في الدنيا بان يمتنع من الفساد كما يحسن ان يستصلح
السيد عبده باوامر يبغيها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له وان يقول الانسان لغيره وكلتك
في بيع عبدي مع علمه بعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحان العبد قالوا والاصل في
ذلك ان الامر كما يحسن لمصالح تنشأ من فعل المامور به فقد يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر
الى المامور به ومن المانعين انهم اعتقدوا ان الامر لا يحسن الا لمصلحة التوطين على الفعل
(تنشأ من المامور به فان ظاهر / ما ذكر ان المجوز يقول بجواز الامر / الواقعي المنشئ الاجري بالفعل / لمصلحته)
ثم بعد حصول التوطين يرفع الوجوب كما يشهد به النسخ وعزل الوكيل لا ان يكون المراد ان السيد
يامر بالفعل ظاهرا والمراد من ذلك الامر التوطين وافضائه الى ان ذلك خارج عن المجتهد يرجع الى النزاع
لفظيا والمنكر لا يمنعه والحاصل الناظر في كلام القوم والمتتبع فيه لا يرتاب في كون محل النزاع ما
ذكرناه وفي المنية جعل النزاع في الاول واختار المنع معللا بلزوم الاغراء بالجهل فانه يستلزم
اعتقاد المامور ارادة الامر المامور به منه والواقع خلافه ولا يحسن الامر لو كان لنفسه

لو

متعلقه لم يبق في الامر بالشيء دلالة على الامر بما لا يتم الامر ولا على النهي عن ضده ولا على كون المامور به
حسنا وقضية التوكيل والعبد لو سلم صحتها لكان وجه التوصل لتحصيل العلم بحال العبد والوكيل
وذلك يمتنع في حضرته ومنه ان مثل ذلك الاغراء لا قبح فيه بل قد يكون حسنا لا ضرر فيه اصلا وفي الحقيقة
هذه المسألة من جزئيات مسألة جواز تاخير البيان فيما له ظاهر اريد منه خلاف ظاهره وقد تحقق فيها جواز
تاخيره عن وقت الخطاب وان لم يكن جائزا عن وقت الحاجة وجواز كون حسن الامر باعتبار متعلقه لا يمنع
من ظهوره في خلافه لانه الغالب فظاهر الامر كون حسن الامر باعتبار نفسه فيدل على الامر بما لا يتم الامر
وعلى النهي عن ضده على القول بهما وعلى كون المامور به حسنا ولا ينافي صحة قضية التوكيل والعبد ان يكون
الوجه العلم بحال العبد حتى يمتنع في حضرته بل يجوز ان يكون وجهه علم الغير بحاله لو اريد من ذلك من الوجه
وبالجملة لا ريب في جواز الامر بشيء ظاهرا وارادة ايجاب مقدماته واقعا من باب المجاز وتاخير بيانه
الى زمان الحاجة ولو قيل ان استعمال الامر المذكور فيه من باب المجاز يتوقف على العلاقة المعتبرة عند اهل
اللسان ووجودها محل اشكال قلنا لا ريب في وجودها في الجملة كما يشهد به الرجوع الى المحاورات العرفية
وذلك كاف لثبوت المطلوب لانا لا ندعي الكلية بل في الجملة   اختلفوا في كون محل النزاع
الامر التنجيزي او التعليقي ظاهر كلام الاكثر هو الاول وهو المناسب لادلتهم اذ التعليقي ليس تكليفا
بما لا يطاق مع علم الامر بانتفاء شرطه ولا تكليفا بالممتنع وكلام سيدنا المرتضى ظاهر في الثاني كما عن الشيخ
استجوده في المعالم قال الاول وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع
المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان
الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها واما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز
ان يامر بشرط وظاهر الاشارات هو الاول وصرح به بعض مشايخنا في تعليقاته على المعالم وهو الحق
لانه الظاهر من عنوانهم وادلتهم ولا يلايم اكثرها للثاني كما يظهر لمن تتبع وتامل وما ذكره السيد
فهو مسألة اخرى لا محل له بما نحن فيه وقد يقع الخلاف فيها ايضا في القوانين والاشارات استجود
ما ذكره السيد من منع الاشتراط من العالم بالعواقب لكن بالنظر الى لفظ الاشتراط فان المتبادر
منه حصول الجهل وتساوي في الثلث بل على تقدير العلم يلغو الشرط بل الشرطية غير معقولة سواء كان الشرط
حاصلا او لا فعلى تقدير وجوده يلغو الشرط كما ان على تقدير عدمه يلغو الامر في الغالب نعم يمكن وروده لحكمة
ومصلحة اخرى غير عزيزة ولا كلام فيه لكنه خلاف الظاهر ولا ينافي ما ذكرناه ما يقتضيه التشبيب
فان الكلام في شرائط الوجوب ما ينافي العلم لا مطلق التعليق فانه لا نزاع فيه بوجه استقوى قول الحق
ما ذكره بعض مشايخنا في تعليقاته من جواز الاشتراط من العالم بالعواقب اذ المنع اما باعتبار

الاشتراط من العالم بالعواقب نظرا الى علمه بالواقع اذ مقتضاه الجهل والشك في حصول الشرط مع انه عالم به
او باعتبار ان القضية الشرطية وضعت للشك فاستعمالها مع العلم غير جائز او باعتبار لزوم التكليف بالمحال ل
والكل مدفوع اما الاول فلمنع ممنوعة مطلقا اذ كثيرا ما يحسن التعليق على الشرط والاشتراط مع العلم بوقوع الشرط
او انتفائه لحصول فائدة كما في قوله تعالى يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء لله من دون الناس
فتمنوا الموت ان كنتم صادقين فانه تعالى مع علمه بعدم كونهم صادقين اتى بالاشتراط ويحتمل ان يكون
وجهه الاشارة الى تكذيبهم بتشنيعهم فان قولهم هذا لو كان صدقا وكانوا اولياء لله لكانوا
يتمنون الموت لا يسئلوا ما الاول للتأكيد والثاني دليل على عدم الاول وكما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون فانه
تعالى عالم بوقوع الشرط او انتفائه ومع ذلك اتى بالاشتراط والتعليق لفائدة اخرى غير الجهل والشك
ونظيرهما في الايات القرانية في غاية الكثرة بل في المحاورات العرفية اكثر من ان يحصى ويصدر الاشتراط
من العقلاء كثيرا مع علمهم بوقوع الشرط او انتفائه ولا يستحقون بذلك ذما ولا لوما بل كثيرا ما يستحقون
بذلك المدح ونحوه مع ذلك من انفسنا في محاوراتنا الى الناس ونحن نحس ذلك في الغالب ونعلم
فيه من غير فرق بين ما كان للتشبيب وبيان كون حصول الشرط سببا لترتب الجزاء عليه كما في قوله تعالى
ان كنتم جنبا فاطهروا او غيره كما في قول القائل افعل كذا ان كنت قادرا عليه مع علمه بقدرته وكما
في قوله ان كنت عالما بالكتابة فاكتب ان ذلك مع علمه بعدم معرفته لها او معرفته اياها لاظهار عجزه
او قدرته او لحصول ما امره به او غير ذلك ومن نظر في الكتاب والسنة والمحاورات العرفية و
المكالمات العادية يجد صحة الاشتراط من العالم بالعواقب وكثرة صدوره منه من غير فرق بين ما كان
للتشبيب وما كان من شرائط الوجوب وغيرها حيث لا يبقى له شك وريب فعدم قبحه بل حسنه في الاغلب مما
لا شك ولا ريب فيه واما الثاني فلمنع كون القضية الشرطية موضوعة للشك نعم قد ذكر غير واحد من علماء
العربية ان كلمة ان للشك في الوقوع وكلمة اذا لتحقق الوقوع والامتناع الوقوع والحق ان وضع كلمة
ان ليس للشك بل لمجرد التعليق للتبادر فان المفهوم منها ارادة التعليق لا ارادته مع ارادة كون
المتكلم شاكا بوقوع الشرط نعم لما كان استعمالها مع الشك اكثر يتبادر مع الالتفات كون المتكلم شاكا
ان لم يكن عالما بالعواقب لا لارادة ذلك من كلمة ان بل للغلبة المذكورة ولذا لا يلتفت الخاطر كثيرا
منها الى الشك المتكلم ولا نفهم سوى التعليق المذكور والظ ان الامر كذلك في كلمة اذا وكلمة لو بالنسبة كذا وجد
الى تحقق الوقوع وامتناعه وان كان الامر في كلمة ان اوضح فعدم وضعها للشك بل لمجرد التعليق
واضح لا يحتاج الى مزيد اطناب وهو كاف في صحة الاشتراط من العالم بالعواقب وان لم تكن كلمة كذا وجد

كلمة اذا ولو لمجرد التعليق مما لا يخفى ولو كونها وضعها للشك فلا يقتضي ذلك عدم صحة استعمالها
مع عدمه مجازا لوجود العلاقة المصححة وهي التعلق كما ان لو كثيرا ما استعمل في مقام ٢ فكان الاشتراط
من العالم بالعواقب جائزا غاية الامر كون الاستعمال مجازا ولا ضير فيه بعد وجود العلاقة المصححة
واما الثالث فلان الاشتراط ليس تكليفا بالمحال لكون التكليف فيه مشروطا بحصول الشرط ومع العلم
بعدمه لا يكون تكليف هناك فضلا عن كونه تكليفا بما لا يطاق فقول القائل افعل ان كنت قادرا
مع علمه بعدم قدرته ليس تكليفا بالمحال قطعا وما ذكره في الاشارات فقد ظهر فيه انه قد عرفت انه مع العلم
يمكن عدم كون الشرط لغوا وان الشرطية مع العلم معقولة كثيرا ومع العلم بالعدم فلا يكون الامر لغوا
لا فرق في محل النزاع بين كون متعلق الامر واحدا او متعددا كما هو ظاهر الاكثر ونص فاضل الفضلا
في الخلاف في انه لا يجوز ان يقرر الله تعالى المكلف الواحد بالفعل وهو يعلم انه يمنع عنه ولم يورده
والاظهر الاول لعموم العنوان وادلة الطرفين انه لو قبح امر الواحد مع العلم بانه يمنع عنه
فكذا يقبح امر الجماعة مع العلم بانه يمنعهم عنه بل يقبح لو علم انه يمنع بعضهم عنه ولا فرق في التفرقة
بحكم ١ اذا عرفت هذه الامور فالمحكي عن اكثر اصحابنا وعن المعتزلة القول بعدم الجواز بل نسبه
بعضهم الى تمام الاصحاب والمنقول عن الاشاعرة القول بالجواز واختاره بعض مشايخنا في تعليقاته
للاولين وجوه منها ان تعلق الامر بالفعل مع العلم بانتفاء شرط وجوبه وعدم مطلوبيته
بعد مضي وقت الشرط كما هو متفق عليه بين الفريقين مستلزم لكون الفعل مطلوبا وغير مطلوب
مرادا وغير مراد وهذا تناقض محال عن العاقل فكيف بالحكيم والملازمة ظاهرة كبطلان التالي اذ كونه
شرطا للوجوب مع العلم بانتفائه يقتضي عدم مطلوبيته ومراديته والامر به يقتضي كونه مطلوبا
ومرادا الا ان يقال بعدم كون المامور مشروطا او عدم كون المطلوب الفعل بل الفائدة في نفس
الامر وهي التوطين من المامور وكلاهما خلاف الفرض مع ان الاخير يجعل النزاع لفظيا وفيه ان
المجوز ان كان يقول بكون الشرط شرطا للوجوب حدوثا وبقاء وبعبارة اخرى ان الايجاب في
الامر في الواقع وفي نفس الامر مشروط بالشرط المذكور فيكون ايجاب الصوم مثلا على المكلف مشروطا
بعدم عروض مانع له الى الغروب وباستجماعه بجميع الشرائط في تمام النهار كما انه يقول بان عروض
المانع في وسط النهار موجب لرفع الوجوب ومانع عن بقائه كان ما ذكره المستدل من الملازمة حقا
لكن الظ انه لا يقول بذلك وان كان عنوانه ظاهرا فيه بل القدر الذي يعترف المجوز به هو
ان الوجوب منتف وقت انتفاء الشرط واما قبل وقت انتفائه فلا يقول بانتفاء الوجوب فيه باعتبار
انتفاء الشرط فيما بعد في زمان فنمنع الوجوب يقول بارتفاع الوجوب واما قبل فنمنع فلا يقول بانتفائه

فيه في نفس الامر بل يقول بتحققه فيه في الواقع ولا يقول بان شرط تحقق الوجوب في الواقع قبل زمان
النسخ عدم نسخه فيما بعد حتى يرد عليه ما ذكره المستدل بل يقول بان شرط بقائه عدم نسخه فلو نسخ ارتفع
فالقدر المسلم من الشرطية هذا هو في الجملة وبهذا القدر لا يرد عليه ما ذكره نعم ظاهر عنوانهم يقتضي
كون الشرط شرطا مطلقا وعليه يتم ما ذكره لكن الظ ان مراد المجوز ليس هذا الاطلاق بل الشرطية في الجملة
وعليها ما ذكره لا يتم و ما ذكره من ان الاخير يجعل النزاع لفظيا فيه نظر ظاهر اذ كون المطلوب هو
الفائدة لا يجعله لفظيا اذ مراده ان الامر واقعي لا ظاهري صرف لكن الغرض من الامر هو التوطين
لا حصول الفعل وبذلك لا يجعل النزاع لفظيا وانما يجعله كذلك لو كان المراد من كون المطلوب هو الفائدة
ان الامر متعلق بالفعل ظاهرا وفي الواقع متعلق بالتوطين وانما استعمله مجازا او تاكيدا فيه ومراد
المجوز ليس كذلك بل مراده ان الامر متعلق بالفعل واقعا لكن الداعي على الامر به هو التوطين دون حصول
نفس الفعل ومنها ان التكليف عبث وتكليف بما لا يطاق وصدوره من الحكيم قبيح بل وسفه تعالى عن ذلك
ومنها انه لو جاز لجاز مع علم المامور بالانتفاء ايضا لكنه لا يجوز اتفاقا من الفريقين بيان الملازمة
عدم الفرق وما يتوهم من الفرق بامكان التوطين وعدمه يرد عليه ان المفروض ان المقصود الفعل
والا فلا نزاع وان سلم فهو نزاع اخر ومنها انه لو اوجبنا الفعل لاوجبناه اما مطلقا او مع عدم المانع نخ
وكلاهما خلاف الفرض فان المفروض كونه واجبا مشروطا كما ان المفروض وجود المانع فلا يتم في وجه
ومنها انه لو اراد الفعل لشرطه زوال المانع لو لم يعلم ارادته للعلم بعدم وجود الشرط اذ التكليف بما
لا يطاق والملازمة كبطلان التالي ظاهرة ولو لم يعلم الجزم بعدم الشرط فانه المتحقق من الشرط وهو
خلاف الفرض والا لم يبق الشرط ومنها لو صح لصح طلب الفعل من الميت فان الحيوة شرط فيلزم جواز الطلب
مع عدمها وفي الجميع نظر فان التكليف بالفعل مع كون الفائدة هي التوطين وان كان تكليفا بما
لا يطاق لكن لا قبح في صدوره من الحكيم مع فرض ترتب الفائدة عليه ولو قيل هو خارج عن الفرض فان
محل النزاع فيما كان الغرض هو الفعل قلنا انه ان كان المراد ان محل النزاع فيما اذا كان الطلب متعلقا بالفعل
في الواقع كما هو الظ ففيما نحن فيه كذلك وان كان المراد ان محل النزاع فيما اذا كان الطلب متعلقا
بالفعل في الواقع وكان الغرض من الطلب هو حصول الفعل في الخارج قلنا كلا ان المجوزين لا يجوزونه
بل يقولون بجواز تعلق الامر الواقعي بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه اذا كان الغرض حصول التوطين ظ
او غيره من المقدمات لا حصول نفس الفعل وحينئذ وان كان يلزم التكليف بما لا يطاق ولكن لا قبح فيه
بعد فرض ترتب الفائدة عليه ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني فان مع علم المامور لا يحصل التوطين ظ
وما ذكره من ان النزاع فيما كان الغرض الفعل قد عرفت فساده مع انه يمكن ان يبقى النزاع حينئذ

مع علم المامور انه اذا فرض ترتب فائدة عليه كما نشاهد صدوره عن العقلاء فقد يامر الشخص مع علمه
بانتفاء شرطه وعلم المامور انه لحصول بعض ما فيه وعدم الامر بتلك المقدمة اولا وبالذات انما كان
لبعض الفوائد وبذلك لا يستحقون ذما بل قد يستحقون المدح به وجواب الثالث يظهر مما سبق فلا نطيل
بالذكر كما ان الرابع والخامس يظهر جوابهما مما قدمنا وفيما ذكرناه واما السادس ففيه ان الطلب من الميت اذا
لم يكن الغرض حصول الفعل منه بل شيء اخر يحصل بالطلب لا قبح فيه ولا وجه لمنعه كما يقع في بعض
الاوقات من العقلاء على الوجه المذكور كما لا يخفى على المتتبع ونظيره خطابهم في كثير من الاوقات للجمادات
وطلبهم منها باعتبار حصول بعض الفوائد من غير استحقاق فاعله ذما فلا اشكال وللمجوزين انهم وجوه
منها ان الاجماع واقع على ان كل بالغ عاقل مامور بالطاعات ومنهي عن المعاصي قبل التمكن مما امر به ونهي عنه بعد
متقربا بالعزم على فعل الطاعات وترك المعاصي وانه يجب عليه الشروع في العبادات الموسعة في اول وقتها بنية الوجوب
وان المانع لو منعه بعد ذلك معاقب لقصده عن امتثال امر الله وكل ذلك مع عدم الامر محال وفيه ان المراد
من قبل التمكن مما امر به او نهي عنه ان كان قبل التمكن من تمام المطلق او المنهي عنه فالاجماع على كون كل
بالغ عاقل مامورا بالطاعات ومنهيا عن المعاصي وان كان واقعا لكنه في الظاهر لا في الواقع وفي نفس الامر
بمعنى المشهور موقوف على عدم علم الامر بانتفاء الشرط وفي الظاهر وان كان مكلفا لكنه ليس من هذا
الباب بل هو من باب القاعدة المحكمة الثابتة عند العقلاء وارباب الديانات من ان الصحيح السليم الجامع
لشرائط التكليف بعد حضور وقت الفعل يجب عليه في الظاهر الاقدام على ذلك الفعل على وجه التوسعة
او التضييق وان لا يلتفت الى احتمال عروض المانع وسلب القدرة وانتفاء شرط التكليف في التكليف
المضيق لو حضر وقت الفعل وكان المامور صحيحا سليما جامعا للشرائط ولكن لا يعلم ببقائه على تلك الحال
الى اخر الوقت ويحتمل عروض مانع عنه من مرض او غيره لا يجوز له التقاعد عن الشروع في الفعل
المذكور بذلك الاحتمال بل يجب عليه مع ظنه بعدم عروض المانع الى اخر وقت الشروع في الفعل
بل مع الشك ايضا فلو تقاعد عن الشروع في المضيق ولم يات بالفعل معتذرا بالاحتمال المذكور
لذمه العقلاء واستحق من المولى الذم والعقاب ولا فرق في ذلك بين صورة الظن بالتمكن الى اخر
العمل والشك فيه بل ومع الظن بعدم التمكن ايضا لا يكون عند الامر معتبرا في باب الاتيان بما امر به
وذلك مطرد في جميع الاديان وفي اوامر جميع الامرين والمامورين وجميع الموالي والعبيد ولا كلام
فيه ولا شك يعتريه وليس ذلك باعتبار الظن بالتمكن كما نظيره من جماعة حيث جعلوا المناط والعلة
في وجوب الاقدام هو الظن اذ لا فرق في ذلك بين صورتي الظن والشك بل الظن بالعدم على
الوجه المذكور فكونه قبل التمكن مامورا في الظاهر مبني على هذه القاعدة ولا فرق فيه بين القول

بجواز امر الامر مع علمه بانتفاء الشرط والقول بعدمه وكذا وجوب الشروع وكون المانع معاقبا واما
انه يعد بالعزم على فعل الطاعات متقربا فهو باعتبار ان العزم على فعل ما امر به المولى او بان يرجى
تحقق فعله المدح والثواب لا وقوع فيه بين صدور الامر الى فعله ولو سلم فيكون مناه القاطع
للمذكور انهم وان كان المراد من قبل التمكن قبل التمكن من الشروع فيه ففي الاشارات ان كونه فيتلوها
بالطاعات ومقابلها لحكمة انا اجماعا لكونه تكليفا بما لم يقع عند الفريقين فقول وفيه نظر فان الحق
ان الواجبات المشروطة وجوبها ثابت قبل تحقق الشرط فسبحان الله ثم امرنا بفعل الفعل عند تحقق الشرط
لا انه تعبد دونه ثم بعد تحقق الشرط امرنا بالفعل تنجزا وقد حققناه سابقا في مسئلة مقدمة الواجب
فقبل التمكن من الشروع مامور بايقاع الفعل في وقته حال كونه مستجمعا لجميع الشرائط وما ذكره من الاجماع
موهون بما يظهر من التامل في اوامر الكتاب والسنة واوامر الموالي الى العبيد من حصول الايجاب
في الاوامر المشروطة قبل حصول الشرط فان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا قد حصل الايجاب للتطهير
منه تعالى بذلك الخطاب لكن لا مطلقا بل معلقا بكونه اي التطهير بعد الجنابة لا ان يكون بعد حصول الجنابة
تجدد منه تعالى خطاب وتكليف بالنسبة اليه بل لو ادعى المتامل المذكور القطع بخلاف ما ذكره وادعى
الاجماع عليه كان في محله فالحق في الجواب ان يقال اولا ان المسئلة لا تكون اجماعية لذهاب المشهور
الى خلافه وثانيا ان المراد من الامر ان كان هو المشروط فسلم ولا نزاع فيه وان كان هو المطلق
فتوجه المنع اليه ظاهر فان احدا لا يقول بانه قبل التمكن من الشروع مامور بالفعل على وجه الاطلاق
فكيف يكون اجماعا ومنها انه لو لم يكن الامر معلوما له في الحال لتعذر قصد الامتثال في الواجبات
المضيقة لاستحالة العلم بتمام التمكن الا بعد انقضاء الوقت وجوابه يظهر مما ذكرناه ومنها انه لو لم
يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف
وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا ولو فرض الوقت موسعا واجتمع
الشرائط عند دخول الوقت فلا يعلم لانا نفرض زمنا زمنا ونرى دخل في كل جزء واما بطلان اللازم
فبالضرورة وجوابه انه يعلم ما سبق مع ان فرض الموسع زمانا زمانا انما يتم لو رجع الامر منه
بحسب تعدد الاجزاء وليس كذلك بل هو امر واحد كلي فيكفي العلم بالتكليف عضي زمان يسع الفعل
فقط ماتم من اول الوقت ومنها انه قد كلف الله الكافر بالصلوة لشرط الايمان ولهذا يعاقب
عليها كما يعاقب على الكفر مع انه عالم بانه لا يؤمن وفيه ان الكلام في شرائط الوجوب لا في شرائط
الوقوع والايمان من قبيل الثاني فيكون خارجا عن موضع النزاع والمانع لا يمنع فيه ومنها انه لو
رفع المنع التكليف على كل حال لما علم الواحد منا انه مكلف بالصلوة قبل تشاغله بها وخلافه معلوم

وجوب الذبح لما هو ظاهر بعد وما ومنها انه كان الامر يحسن لمصالح تنشأ من المامور به
كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث
علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك اجر في الاخرة ولطف في الدنيا
لانزجاره عن القبيح واجيب بخروجه عن محل النزاع فان النزاع فيما كان المقصود الفعل دون غيره وفيه
انه انما يكون خارجا عن المتنازع لو كان مراد المستدل ان الامر فيه متعلق بالفعل ظاهرا وفي الواقع متعلق
بغيره وليس المراد ذلك بل مراده ان الامر متعلق في الواقع بنفس الفعل كما هو في الظاهر كذلك ولكن الغرض من
الامر بالفعل والداعي عليه وفائدته حصول غيره مثل التوطين فالامر لا يكون مجازيا بل حقيقيا ولكن فائدته
ايجاد غير الفعل وليس هذا خارجا عن موضع النزاع بل هو عينه كما عرفت سابقا ومنها انه لو لم يصح لم يصح
مع جهل الامر ولم يعلم ابراهيم وجوب الذبح ولم يعص احد ابدا او التوالي باسرها باطلة فان العاصي
تارك للفعل والتارك غير مريد والارادة شرط فلو لم يكن مكلفا حال عدم الارادة لم يكن عاصيا
وفيه ان مع جهل الامر لا يقع في التكليف بالفعل خلاف من جهة العلم فان التكليف مما لا يتعلق اذا كان
مع جهل الامر لا يكون قبيحا اقول الامر وان كان كذلك وبه يبطل الاستدلال لكن مع علم الامر انهم قد
لا يكون قبيحا كما عرفت مفصلا واما علم ابراهيم ع بوجوب الذبح فالمانع عنعه اذ لا دليل عليه وبذلك
ان قضية ابراهيم اما من باب النسخ قبل حضور وقت العمل كما هو احد الوجهين او من كون الحكم في نفس
الامر لا المامور به والجزع من ابراهيم ع على ما علم في العادة في مثله بانه ينتهي الى الذبح الا وداعي عرفي
وفيه ان كونه من باب النسخ قبل حضور وقت العمل لا يصح الا ان كان امر الامر مع علمه بانتفاء شرطه
جائزا لانه من هذا الباب فعلى القول بالمنع لا وجه لجعله منه وجعله من كون الحكم في نفس الامر
لا المامور به اراد به ان متعلق الامر هو المقدمات الا نفس الفعل وهو وان كان جائزا وتقتضيه
قوله تعالى قد صدقت الرؤيا لكنه ينافيه قوله اني اذبحك في المنام اني اذبحك وقوله يا ابت
افعل ما تؤمر واما جزعه فيتم على النقل ويرى وجلا لان قد دعما الا شاذ شيئا من الشمس وغير هما
بتلك المنزلة العظيمة ايضا كذلك واما لزوم كون ان لا يكون احد عاصيا فلظاهر اذ الا رادة
من شرائط الوقوع لا الوجوب ومنها انه لو رفع المنع التكليف لكان من سعى عن غيره من
الصلوة قد احسن اليه لانه قد اسقط عنه كلفة من غير توجه ذم عليه وفيه
ان المانع وان كان قد رفع عنه الكلفة لكنه منع عن المصلحة التي كانت في الفعل
ومنع من امتثال امر المولى فقد اساء اليه والى نفسه ووقوع المسئلة
في الفقه كثيرة في النهي وفيه مسائل
مادة النهي لا تطلق حقيقة على

على الفعل ولا على الصفة والشأن والطريق ولا على الادلة العقلية على حرمة الافعال اتفاقا
بل تختص بطلب ترك الفعل او القول الدال عليه او غيرهما مما مر نظيره في الامر والحق فيها ايضا ما مر
في مادة الامر والخلاف والاقوال هنا كما هناك فيعتبر فيها احد الامرين من الاستعلاء او
العلو واذا لم يكن الطلب من العالي على وجه التذلل او الالتماس لصدقها مع وجود احدهما
وصدق صحة سلبها وفي اعتبار التحريم ايضا خلاف والاظهر عدم الاعتبار لصحة تقسيمها الى
الامرين وصحة تقييدها بالمتقابلين من غير لزوم تناقض ولا تكرار ولعدم صحة سلبها
عن النواهي التنزيهية فلا يصح ان يقال فيما نهي عنه تنزيها انه لا يكون منهيا عنه ويشهد بالاعم
شيوع اطلاق النواهي على النواهي التنزيهية وتبادر التحريم من المادة لو سلم فهو من التبادر
الاطلاقي لا الوضعي لشهادة ما ذكرناه على حقيقتها في طلب ترك الفعل وان لم يكن على وجه الحتم
وما ورد من الذم على المخالفة فيما نهي عنه كقوله تعالى الم تر الى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون
لما نهوا عنه وقوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقوله واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وقوله وما نهيكم
عنه فانتهوا فانما هو باعتبار خصوص المادة في التحريم او باعتبار ان طلب الترك مع عدم الاذن في
الفعل يلزمه عقلا الاجتناب عن الفعل والالتزام بالترك ومنه يعلم بطلان ما استدل به على
اعتبار التحريم بما وضع له من صحة الذم على المخالفة عرفا فيما اذا صدر ممن يجب طاعته
صيغة لا تفعل وما في معناها قد شاع عند الاصوليين انها مستعملة في معان كثيرة منها
التحريم وامثلته في غاية الكثرة ومنها الدعاء كقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ومنها
الالتماس كقول احد المتساويين للاخر لا تضرب ومنها بيان العاقبة وقد ذكروا من امثلته ولا تحسبن
الله غافلا عما يعمل الظالمون ومنها التسلية كقوله تعالى لا تحزن ان الله معنا ومنها الياس كقوله تعالى لا
تعتذروا اليوم ومنها الارشاد كقوله لا تأكل السمك وتشرب اللبن ومنها التحقير كقوله تعالى قال اخسئوا
فيها ولا تكلمون ومنها التهديد ومنها التوبيخ ولم يذكر جماعة الكراهة ولا الاعم منها ومن الحرمة مع س
شيوع استعمال الصيغة فيهما ومع ذلك عد التحريم من المعاني المستعملة فيها قبالا للدعاء والالتماس
ظاهر في ان المراد منه طلب الترك على وجه الحتم الصادر من العالي على الوجه الذي قدر او المستعلي كما
ان الدعاء هو الطلب من الداني والالتماس هو الطلب من المساوي على ما ذكروه ومن الواضحات
ان خصوص كون الطلب من العالي او المستعلي ليس داخلا فيما استعمل فيه الصيغة فان العالي
او المستعلي لو قال لا تفعل فغاية الامر ارادة الطلب الحتمي منه واما كون الطالب عاليا او مستعليا
فليس مرادا من الصيغة قطعا كما لا يخفى على من امعن النظر في استعمالاتها كما ان الداني لو طلب من العالي

بدون

بدون الاستعلاء كان ما استعمل فيه الصيغة هو طلب الترك حتما واما خصوص كون الطالب
دانيا او المطلوب منه عاليا فليس مرادا من الصيغة قطعا وكذا في الالتماس فخصوص التحريم بالمعنى
المذكور ليس من المعاني المستعملة فيها وكذا الدعاء والالتماس بعد ما عرفت ليس له وجه كما ان
وبيان العاقبة والتسلية واليأس والتحقير ونحوها ليست مما استعمل فيه الصيغة بل هي من باب
المعنى المراد منها فان في قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون الغرض والفائدة من النهي
بيان العاقبة لا ان يكون الصيغة مستعملة فيه وكذا قوله تعالى لا تحزن ان الله معنا الغرض من النهي
هو التسلية لا ان يكون الصيغة مستعملة فيها وكذا التحقير واليأس ونحوها فعدها من المعاني
المستعمل فيها الصيغة لا اعرف له وجها صحيحا نعم النهي لا بد ان يكون منها كالحرمة والكراهة والاعم
منها ومن الحرمة وخصوص الحرمة وكيف كان فقد نقل الاتفاق على انها ليست حقيقة في جميع المعاني
والمشهور على ما ذكره غير واحد كونها حقيقة في التحريم ومجازا في غيره ومقتضى ذلك كونها عند المشهور
حقيقة في طلب الترك الحتمي الصادر من العالي او المستعلي وكونها مجازا في الدعاء والالتماس وان
كان طلب الترك فيهما على وجه الحتم مع انه في غاية البعد بل الظاهر كونها عند المشهور حقيقة في
طلب الترك على وجه الحتم سواء كان من العالي او المستعلي او المساوي او الداني ومجازا في غيره من
الكراهة وغيرها وعند بعضهم هي مشتركة بينه وبين الكراهة لفظا وعند بعضهم معنى وعن بعضهم
انها مشتركة بين الحرمة والكراهة والتوبيخ والتهديد بل وعن بعضهم التوقف ومنها اقوال اخر شاذة مهجورة
بهما بنقلها ثم عن بعض من يقول بعد ما ادعينا الحرمة لغة وعرفا التصريح بان نواهي الشرع محمولة على
الحرمة واستدل المشهور بالتبادر واستحقاق فاعل المنهي عنه الذم والعقاب مع التجرد عن القرينة
وشيوع احتجاج اهل البيت ع والعلماء كافة بالصيغ الواردة في الكتاب والسنة على الحرمة واجماع الصحابة
كما عن السيد عميد الدين وبالاتي المتقدم في المسئلة السابقة وفي الجميع نظر وغاية الامر الاول فلان
غاية ما يثبت منها دلالتها على الحرمة بالمعنى الذي ذكرناه ولا يلزم منه كونها حقيقة فيها لجواز كونها
بحسب الوضع للاعم منها ومن الكراهة وانصرافها الى الحرمة لغلبتها وشيوعها ولا دليل على نفيه
واما الاول فلان التبادر يحتمل كونه اطلاقيا ولو قيل الاصل فيه كونه وضعيا قلنا نمنع الاصل
المذكور اذ لا عبرة له الا غلبة التبادر الوضعي فيحمل المشكوك على الغالب وفيه ان الغالب في
الالفاظ والاشتراك المعنوي والغالب فيه التشكيك وانصراف اللفظ الموضوع له الى الشايع ع
فكيف يدعى غلبته المفيدة للظن مع ان التامل الصادق يشهد بكونه من باب التبادر الاطلاقي
ويشهد به انه لا ملاحظة استعمالها في الاعم والكراهة فان اهل العرف لا يعتبرون في استعمالها فيهما

مناسبتها للحرمة بل استعمالها فيها كاستعمالها في الحرمة عندهم من غير فرق اصلا مع ان ملاحظة
سائر الانشائيات والخبريات تشهد بان الخصوصيات العارضة للاخبار والانشاء من الجزم و
الحتمية ونحوهما غير معتبرة فيما وضعت له فان قوله جاء زيد موضوع للاخبار وكذا في الاستفهام
والتمني والترجي والنداء فان كون الطلب على وجه الحتمية غير معتبر في شيء منها وضعا بحيث لو استعمل في
غير الحتم كان مجازا وهذا مقطوع به بحيث لا يرتاب فيه المتامل في المحاورات العرفية والحاصل ان
من يتامل في محاورات اهل العرف حق التامل يقطع بان استعمالهم الصيغة عند عدم كون الطلب
على وجه الحتم ليس من باب المجاز والمناسبة مع الموضوع له بل يكون من باب الحقيقة كما في سائر
الانشاءات وجميع الخبريات ويعرف ان الجميع من باب واحد وان الحتمية غير معتبرة في شيء منها
وان الجميع موضوع للاعم وان تبادر الحتم من باب التبادر الاطلاقي دون الوضعي بل يمكن منع
تبادر ارادة الحتمية من نفس اللفظ في الجميع واما الايراد على الاستدلال بمثل قوله تعالى وما نهيكم عنه
فانتهوا بان غايته دلالته على كون المادة للتحريم والنزاع في الصيغة والقول بان المادة تصدق فيعطى
الصيغة فيصدق دلالته عليه انتهى مسلم ان لم نقل بكون النهي بلفظه حقيقة في معناه التحريم وهو خلاف
التحقيق وحينئذ لا يصدق النهي الا على ما علم ارادة الحرمة والنزاع في صيغة لا تفعل المجردة عن القرينة لا فيما
علم ارادة الحرمة منه فيكفي صدق النهي عليها في افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل آخر وبانه يحتمل ان يكون
المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على طبق مدلولها فان حرمة فالحرمة وان كراهة فالكراهة
والاعتقاد على مقتضاها ومع ذلك لا يدل الا على حكم مناهي الرسول وانها محرمة مخالفة لاحتمال ان حرمته
مخالفته بالخصوص ولا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلام غيره على ذلك لعدم الملازمة بينهما الا ان يثبت
القول بالفصل وعدم ايضا اشكال وبان النزاع في ان الصيغة في اللغة للتحريم او لا والاية دلت على انها
للتحريم في الشرع وبان صيرورته بعد ذلك حقيقة في التحريم محل كلام لجواز كون ذلك من باب
الاسباب والعلامات وبان تحريم المنهي عنه استفيد من الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي والنزاع
والنزاع انما هو في الثاني وبانه لا يلزم من كون نهيه مقتضيا للتحريم له لجواز كون مطلق النهي كذلك
وبان ما نهيكم عام لتخصيص الكراهة ايضا فيجب انتهوا على حقيقته ومجازه او على القدر المشترك بينهما
وعلى التقديرين لا يتم الاستدلال فالجميع نظر اما في الاول فلانه كما يدل على كون المادة للتحريم يدل
على دلالة الصيغة ايضا فانه يصدق على صيغة لا تفعل الصادرة منه المجردة عن جميع القرائن انها
نهيه وان الفعل ما نهيه فيدخل في عموم قوله تعالى ما نهيكم فيجب الانتهاء عنه وما ذكره من توقف
صدقه عليها على عدم القول باعتبار التحريم في المادة فيه منع ظاهر اذ الاستدلال لا يتم مع القول

المذكور ايضا بان قطع النظر عن ثبوت اعتباره فيها واستدلال لاعتباره فيها وفي الصيغة بالاية والحاصل
كون الصيغة المجردة عن القرينة مصداقا للنهي يثبت بالعرف لعدم صحة السلب عنها واعتبار التحريم في
مصاديق النهي يثبت مرة بالاية ومرة اخرى بغيرها فوجود دليل غير الاية على اعتبار التحريم في المادة لا ينافي
دلالة الاية عليه ايضا وصدق المادة بمجرده غير كاف في ثبوت اعتبار التحريم في الصيغة بل لا بد من
ضم ما يدل على اعتباره في المادة وهو كما يمكن ان يكون غير الاية يمكن ان يكون هو الاية واما في الثاني
فلان الحمل على وجوب الاذعان على مقتضى مناهيه خلاف ظاهر الاية والحجة انما هو الظاهر وثبوت حكم مناهي
الرسول كاف بعد ضم اصالة عدم الوضع الجديد وعدم النقل الى ما يظهر منها انه كذلك في اللغة ايضا كما فهم
المطلوب مع انه عدم الفصل قطعي لا اشكال فيه ومنه يظهر ما في الثالث واما الرابع فلان ظاهر الاية ايجاب الطاعة
البعيدة والانتهاء عما نهى عنه لايجابه ثم تذكره والتسبيب خلاف الظاهر فلا يحمل عليه الا بدليل وليس فليس ومنه يظهر
ما في الخامس فان ايجاب الانتهاء عما نهى عنه اولم يكن من باب التسبيب بل من باب الحث على الطاعة يثبت به
انه لا دلالة للصيغة على التحريم كما لا يخفى كما يظهر بالتامل السادس انه فان من الاية يفهم دلالة نهيه صلى الله عليه وآله في
نفسه مع قطع النظر عن الاية على التحريم لا ان يكون دلالته بعد الامر واما في السابع فلان بناء الاستدلال
على ان الصيغة مع التجرد عن القرينة مصداق للنهي وداخلة في عموم الاية اذا كانت للكراهة او للاعم لا تكون
مصداقا له فلا تدخل في عموم مناهي الرسول حتى فانتهوا على حقيقته ومجازه او على القدر المشترك مع انه لو سلم
كان التخصيص اولى من حمله على احدهما لعدم جواز الاول ومجازية الثاني ومما ذكرنا ظهر ان الحق وضع الصيغة
للاعم من الحرمة والكراهة واشتراكها بينهما معنى وانه لا فرق بين كون الطالب عاليا او مستعليا او ملتمسا
او داعيا او مرشدا ولا بين مقام التذلل او التحقير او بيان العاقبة او الياس ومقام النهي في كون الصيغة
حقيقة من باب استعمال الكلي في الفرد نعم في التهديد والتوبيخ محل اشكال لا اشكال في وجود الطلب
فيهما ولو تقديرا فيكون استعمالها على وجه الحقيقة وعدم وجوده فيكون على وجه المجاز ومثلها الامر اذا استعملت
في مقام الرخصة والاذن ودليل الاشتراك اللفظي ما مر ايضا مع جوابه كدليل التوقف ثم ان كلا منها
في غيرها اذا وردت عقيب الوجوب او في مقام ظنه او توهمه واما فيما ورد كذلك فالحق انها لرفع الوجوب
وبعضهم كالامر الوارد عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه للتبادر وعدم استحقاق الذم بالمخالفة
ولا اشكال في ذلك وانما الاشكال في كونها حقيقة او مجازا نظرا الى ان المراد منها هل هو مجرد الاذن
والرخصة فتكون مجازا ولا منافاة بينه وبين دعوى التبادر لكونه مع القرينة او هي في مورده في المقام
المذكور ايضا الطلب للترك ويكون الغرض من طلبه الاذن فيه ودفع الوجوب او بعضهم فتكون حقيقة
المعروف هو الاول والثاني محتمل ولا ثمرة مهمة لكن ينبغي ان يعلم ان ذلك انما هو مع التجرد عن القرائن

الاخر كما هو المفروض هنا وفي جميع المسائل الاصولية وكثيرا ما يشتبه الامر باعتبار الغفلة عن القرائن
فاللازم ملاحظة خصوص المقام اولا وان المفهوم عرفا في خصوصه ماذا فان فهم ارادة الحرمة
او غيرها فليحمل الصيغة عليه وان لم يفهم باعتبار خصوص المقام شيء فليرجع الى القاعدة مع حصول
الظن منها بارادة الرخصة في ذلك المقام فانه المناط في الحمل ثم ان الجمل الخبرية المستعملة في طلب
الترك حكمها حكم الصيغة فكما انها ظاهرة في الحرمة فكذا الجملة المذكورة للتبادر وصحة الذم على المخالفة وشيوع
الاحتجاج بها عليها في كلام العلماء واهل اللسان وصحة الاكتفاء بها في مقام بيان حرمة الفعل في
المحاورات العرفية وضع افادتها لها ليس في محله ثم على المختار من كون الصيغة موضوعة للاعم من الحرمة
والكراهة لا وجه لما ذكره في المعالم وتبعه غيره من ان الصيغة قد شاع استعمالها في الكراهة في اخبار الائمة
المروية عن ائمتنا عليهم السلام
هل اثبات الباس يقتضي الحرمة ونفيه نفيها فيه خلاف فحكم جماعة
بالاقتضاء في المقامين وعن بعضهم التوقف وكلام الشهيد على الحرمة وعن بعضهم ان كلمة لا باس به المتبادر
منها انه لا حزازة فيه وعن شيخنا الشهيد انه جعل نفي الباس اعم من نفي التحريم والكراهة واستدل
للاول بان الجوهري والفيروزابادي فسرا الباس بالعذاب وغيره فظاهر ذلك كونه حقيقة وفي غيره تردد
الامر بين كونه مشتركا او مجازا والثاني اظهر واشيع مع تاييده باخبار جماعة من الفحول وفيه ان كلمة
لا باس لا يفهم منها نفي العذاب في العرف بل ظاهر الباس في العرف اعم منه وظاهر نفيه عن الفعل نفي
ما هو من صفاته لا ما هو خارج عنه من غاياته والظاهر ان المفهوم منه انه لا عيب فيه ولا يليق في القادسية
باكيف باس ولا يخطر العذاب عند سماع نفي الباس بالبال اصلا ولذلك كما يقول علماء الرجال فلان
لا باس به اي لا عيب فيه وليس مثلبا بسوء حال ولو كان الباس بمعنى العذاب وكان المراد من نفيه
نفي العذاب فلا بد من تقدير قولنا على المكلف وجعل الباء سببية وكلاهما خلاف الظاهر وذكر الجوهري
والفيروزابادي اياه في اول معانيه مع معارضته بكلام غيرهما كالمجمل والمغرب ونزهة القلوب حيث
اكتفوا بذكر شدة الحرب
حيث فسره بشدة الحرب وكالجزري حيث فسره بالخضوع وكالمفردات
للاصفهاني حيث فسره بمطلق الشدة ولا يقتضي كونه حقيقة في خصوص العذاب الا ذكرها استعماله
احرى له قال في القاموس الباس العذاب والشدة في الحرب وذكر معان اخر ثم قال والمبتئس الكاره
والحزين والمفهوم من كلامهما ولا سيما كون الباس اعم من العذاب وكونه احد معانيه ويشهد به
فهم العرف واستعمالات اهله نعم فهم الكراهة من نفي الباس محل اشكال والقدر الثابت منه نفي الحرمة
بل لعله الظاهر منه لا لكون الباس بمعنى العذاب بل باعتبار فهم العرف لكن فهم اثبات الحرمة
من مفهومه ايضا محل اشكال نعم يفهم المرجوحية بل ما ذكرناه شدة اختلافهم في مفهومه

اختلفوا في كلمة لا يصلح ونحوها في مفهومها وما هو الظاهر منها فعن بعضهم ان نفي
الصلاح يرادف الفساد لغة بل وعرفا وعن بعضهم انه جعلها صريحة في الكراهة وعن بعضهم انها
اعم منها ومن الحرمة والحق ان الصلاح ضد الفساد كما هو المصرح به في كلام اهل اللغة والفساد هو
عن الاعتدال وبين الضدين واسطة فان ما لا نفع فيه ولا ضرر لا يكون صلاحا ولا فسادا وما فيه
نفع وليس فيه ضرر يكون صلاحا وما يكون فيه ضرر ولا نفع فيه يكون فسادا فمقتضى اللغة كون
نفي الصلاح اعم من ثبوت الفساد واعم من ثبوت المرجوحية لكن المفهوم منه عرفا ثبوت المرجوحية
واما الحرمة فالظاهر انها غير مفهومة من نفيه وهو كنفي البعد فان معناه لغة وان كان اعم من ثبوت
القرب لكن المفهوم منه في العرف ثبوت القرب والدليل عليه في المقامين هو التبادر فان المفهوم من
الاول ثبوت المرجوحية ومن الثاني ثبوت القرب ومثلها كلمة لا ينبغي فان المفهوم منها عرفا هو المرجوحية
ولا يفهم منها الحرمة وان كان كلمة ينبغي يفهم منها الرجحان عرفا وعن بعضهم انه جعلها في مقام مشتركة
في عرفهم بين الحرمة والكراهة فلا يحمل على احد معنييها الا مع القرينة وفي مقام اخر جعلها ظاهرة في
الحرمة معللا بان استعمالها في التحريم شائع في الاخبار ورد عليه بان استعمالها في الحرمة لا يزيد
عن استعمال العام في الخاص ولا يقول به فيه بل لا يقول به احد نعم لو ثبت استعمالها في التحريم مجردا عن
القرائن المتصلة بالنسبة الى كل مخاطب مخاطب ثم ما ذكره على القول بالتوقف في المجاز الراجح فاني له
بتخيل وقوع مثله فكيف عن تغليبه اقول ويمكن ان يكون مراد المستدل في المقام الثاني ان اللفظ لما كان
مشتركا بين المعنيين وكان استعماله شائعا في احدهما كان ظاهرا فيه لا ان يكون المراد ان اللفظ كان
حقيقة في المعنى العام وبسبب كثرة استعماله في احد افراده صار ظاهرا فيه حتى يرد عليه ما ذكر ولا شك في
شيوع استعمال المشترك في احد المعنيين موجب لظهوره فيه ومع ذلك لا يتوقف صيرورة اللفظ ظاهرا
في معناه المجازي على ما ذكره من المورد من كون الاستعمال مجردا عن القرائن المتصلة والمنفصلة
بل يكفي كثرة الاستعمال ولو كان مع القرائن كما يشهد به الرجوع الى المحاورات في امثاله نعم ما ذكره البعض
من الاشتراك وشيوع الاستعمال لم يثبت بل الظاهر خلافه
اختلفوا في متعلق النهي هل هو
الترك او الكف او فعل الضد او احدها فالمشهور بعضهم المنصور انه الترك وعن بعضهم انه
الكف وقال بعضهم انه فعل الضد وعن السيد الثاني المطلوب بالنهي انما هو فعل ضد المنهي
عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه اسكن لان التكليف بعدم الحركة وقال بعضهم عند كل حركة لا يكون
مكلفا بها امرا او نهيا الا باعتبار السكون او حركة اخرى ضدها على سبيل التخيير في الامر والجمع
في النهي لنا ان ظاهر النهي والمتبادر منه طلب ترك المنهي عنه ولا يخطر الكف ولا فعل الضد

بالبال في اغلب الاوقات ويصدق الامتثال بنفس الترك فيكون حينئذ فيه والظاهر ان المعصوم لا ينكر
وفي الاشارات عدم الخلاف فيه فان كلام المخالف احتجاجا ونقضا وردا مؤذن بل صريح في ان المانع
منه عقلي لا لغوي واذا كان ظاهر النهي طلب الترك فيكون مقتضيا لكون الترك متعلقا ولا مانع منه
لان المانع اما عقلي او شرعي او لغوي او عرفي وغير الاول واضح الانتفاء والاول ايضا منتف فانا نجزم
وجدانا يقينا كون الترك مقدورا لنا يصح التكليف به امرا او نهيا كما يصح طلبه واستحقاق المدح عليه
والذم والثواب والعقاب ونجد العقلاء انهم كما يحكمون بكون الترك نفسه مقدورا يصح المدح والذم
عليه والثواب والعقاب ولا يقصدون عند نهيهم عن الافعال الكف اصلا ولا فعل الضد بل لا يخطر ان
بالهم في الاغلب وكذا لا يفهمون منه نفي الجزاء الا من فعل الاكل مثلا تركه ولا يخطر بالهم غالبا الكف و
لا فعل الضد ويعتقدون عند النهي ان الترك هو المطلوب والمتعلق ولو كان هنالك مانع عقلي لما كان
الامر كذلك وهو واضح فالترك مقدور بحكم العقل القاطع وباتفاق العقلاء ولا مانع من التكليف
به وباتفاقهم وما ذكره الخصم من ان العدم نفي محض فلا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر
ولا اثر للعدم مردود بان العدم وان امكن استناده الى القدرة لكن العدم الاصلي لا يمكن استناده اليها
لامتناع تحصيل الحاصل واذا ابطل ان يكون العدم متعلق القدرة وجب ان يكون ثبوتيا وهو الضد اذ
الامتثال بالنهي والثواب عليه لا يترتب على عدم الفعل من دون ملاحظة الكف فان من لم يبال بالمنهي
عنه عمره وهو لا يقصد الكف عن هذه الاشياء لا يكون مثابا لانه يثنى منها اما الاول فلان العدم
الاصلي وان كان نفيا محضا لكن العدم المضاف ليس كذلك الا ترى ان الشيء الموجود الممكن اذا انعدم
بتأثيره ثم كان عدمه مستندا الى القدرة قطعا وكان معلولا مع ان نسبة الوجود والعدم الى الممكن
متساوية وكما ان وجوده يحتاج الى العلة فكذا عدمه وكما ان الوجود يحتاج في الحدوث والبقاء الى
العلة فكذا العدم فعدم الفعل يحتاج في بقائه الى العلة ومستند الى عدم ارادته وهو مستند الى
الفاعل ومنه يظهر ان في الثاني اذ بقاء العدم مستند الى القدرة ويكون مقدورا لمن لا العدم الاصلي
لان الفاعل ان شاء فعل الفعل وان لم يشأ لم يفعل وان شاء ابقى العدم وان شاء لم يبقه ويصح
منه ابقاء العدم وعدم ابقائه وحينئذ القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية والا يكون وجوبا
او امتناعا ولا شك في كون وجود الفعل ممكنا ومقدورا فكذا عدمه واما الثالث فلانه يصح كما عرفت ترتب
الثواب والامتثال بمجرد الترك مع قطع النظر عن الكف كما لا يخفى على من راجع الى العقلاء نعم غاية الامر
بل كمال الامتثال والطاعة ان يكون العبد بحيث لا يميل الى المنهي عنه ولا يكون له شوق اليه بعد نهي
المولى عنه من حيث انه نهى عنه وتركه لاجل ذلك واذا كان كذلك كان في غاية الامتثال والطاعة ويستحق

به الثواب الكامل فكيف يتوقف الامتثال وترتب الثواب على ملاحظة الكف وقصده مع ان
هذه شبهة تصادم الضرورة اذ كون الترك مقدورا موجبا لاستحقاق الثواب والمدح او العقاب
والذم ضروري عند كل عاقل والمنكر يخالف قوله وجدانه كيف ولو لم يكن الترك مقدورا يلزم
ان لا يكون تارك المأمور به عاصيا بتركه بل بالكف او فعل الضد فيلزم ان يكون عاصيا
مع عدم الكف وعدم الاتيان بفعل الضد وهو يخالف لضرورة العقل وحكم العقلاء بل كما
لضرورة الدين والآيات والاخبار الدالة على الذم بترك المأمور به فكون الترك مقدورا
وموجبا للثواب او العقاب والمدح او الذم مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه نعم ترتب المدح
والثواب يتوقف على كونه عن قصد مع القربة كما ان ترتب الذم والعقاب عليه لا يكون الا
اذا كان مع القصد هذا وبما ذكرنا يظهر حجة الخصوم مع جوابها فانهم لما رأوا عدم كون الترك
مقدورا لان التكليف لا بد ان يكون متعلقا بالمقدور صرفوا التكليف الى غيره من الافعال
فبعضهم لما رأوا ان الكف اقرب اليه جعله متعلق التكليف في النهي وبعضهم جعله فعل الضد
كما عرفت اقول على فرض عدم كون الترك مقدورا فالاقرب جعل المتعلق هو الكف لكونه اقرب
اذ النهي ظاهر في طلب الترك ومع تعذره فاقرب المجازات متعين والمحكي عن جمع الجوامع حكاية
قول آخر في اصل المسألة وهو اشتراط القصد في الترك ويلزمه ان لا يكون التارك للفعل من
دون قصد اتيا بمتعلق الطلب والتكليف في النهي وبطلانه ظاهر اذ لو ترك الزنا من دون قصد
وشعور يصدق عرفا ان المطلوب حاصل وكذا في كل نهي فاعتبار القصد خلاف المفهوم من النهي
عرفا كيف وفي الامر لا يعتبر القصد الا بدليل خارج كما حقق في محله والنهي اولى منه ومع ذلك عدّ هذا
القول من اقوال المسألة غير صحيح فان اعتباره في متعلق النهي لا ينافي فيه بين كون المتعلق هو
الترك او الكف او فعل الضد فهنا مسألتان احديهما ان متعلق النهي هو الترك او الكف
او فعل الضد والاخرى ان القصد او هو مع قصد الامتثال معتبر في النهي ولا يعتبر شيء
منها او يعتبر الاول دون الثاني فقد خلط القائل بين المسألتين او الحاكي ويتفرع على المسألة
ترتب الثواب على الترك وان لم يكن هناك كف اذا قصد به الامتثال والتذر والعهد واليمين
وكذا الظهار الى غير ذلك ثم ان يظهر من كلام جماعة ان الترك مقدور بالواسطة وانها الاستمرار
والابقاء وهذا الكلام يقتضي كون الابقاء والاستمرار فعلا ومغايرا للترك وعندي فيه
نظر اذ الفعل امر وجودي ولا يحتاج في المقام سوى العدم في الزمان الثاني اذ امر ممكن فهو
كونه وجوديا فكما ان استمرار الوجود وابقائه ليس سوى الوجود في الآن الثاني فكذا ابقاء العدم

وكما ان بقاء الوجود ليس سوى الوجود في الزمان الثاني فكذا بقاء العدم ليس سوى العدم فيه ولو
قيل فرق بين البقاء والابقاء فان الاول من عوارض الفعل والثاني من عوارض الفاعل وفعل له قلنا
معنى الابقاء ليس الا اسناد البقاء الى الفاعل فكما ان بقاء الوجود او العدم ليس الا الوجود او العدم
في الآن الثاني فكذا الابقاء ليس الا اسناد الوجود او العدم في الآن الثاني الى الفاعل والحاصل
لا نجد هنا الا الوجود او العدم في الآن الثاني واسناده الى الفاعل والاخر ليس امر آخر وجوديا
منه واسطة بينه وبين العدم في الآن الثاني او الوجود فيه فالابقاء ليس فعلا سوى الترك وهل
هو نفس الترك فعل اختلفوا فيه على قولين والحق العدم اذ الفعل هو الامر الوجودي الصادر من الفاعل
والترك ليس كذلك وهو ظاهر ويحصل من فروعه ترك النخامة في حد الظاهر من الفم حتى نزلت بنفسها
وما لو طعنه فوصلت الطعنة الى جوفه وكان قادرا على اخراجها ولكن تركه واحتمل فيه عدم الفطر مطلقا
وشبههما بقايا الغذاء المتخلفة بين اسنانه لو قصر في التخليل وما لو القاه في نار امكنه الخلوص فلم يفعل
حتى هلك والافطار اذا حصل بترك شيء في فمه والرضاع اذا حصل بترك المرضعة الولد حتى شرب
والمثل اذا بقي في المسبع او نحوها بعد القاء ربها واضرار النار في ملكه بغير حاجته مع تركها
حالها وعدم اطفائها اذا اضربها الجار ونحوها وما لو علق اللقطة على نخل ليس فيه تم فيه رضا
فتركت صوما او صلوة اقول الحكم اذا تعلق بموضوع فلا يخلو اما ان يكون الموضوع مجملا او مبينا فعلى
الاول لو شك في فرد منه فرد لم يجب الوقف والرجوع الى الاصول وكذا لو شك في عموم الحكم لجميع
افراد الموضوع فيرجع في غير ما ثبت دخوله الى الاصل وعلى الثاني وجب الرجوع الى عرف الشرع ان كان
من الالفاظ الشرعية والى العرف العام او الخاص ان كان من الالفاظ العرفية العامة او الخاصة
فكل ما صدق عليه ذلك الموضوع حكم بثبوت الحكم فيه وما لم يصدق عليه حكم بخروجه وما شك
فيه يرجع الى الاصل فالافطار بترك النخامة في حد الظاهر من الفم ونزولها بنفسها بناء على كون
ابتلاع النخامة مفطرا ان كان يعلم نزولها عند تركها في الحد الظاهر فالظاهر شمول ما دل على الافطار
بابتلاعها كالو وضع الغذاء في فمه وتركه مع علمه بنزوله وفي نزل فان الظاهر شمول ما دل على كون
الاكل مفطرا له ولا يبعد ان يكون بقايا الغذاء كذلك واما البقاء في النار بعد ما لو القاه فيها
حتى هلك فالظاهر اسناد القتل الى بقائه دون الالقاء وكذا الظاهر صدق الرضاع بترك المرضعة
الولد حتى يشرب وما ذكر من الحكم الافطار والقتل وكذا الظاهر صدق الاضرار بل الاتلاف عند الاضرار
المذكور مع العلم او الظن بالتعدي وبا مراد الجار ولا فرق في الجميع بين كون الترك فعلا او عدم
انفعل يكون الترك سببا للشيء ويستند ذلك الشيء اليه اذا لا يلزم في الاستناد كون السبب فعلا

فلا يبعد تفريع الفروع المذكورة ومثلها تعليق الظهار فان الترك لو كان فعلا لا ينصرف اطلاق
الفعل اليه ثم ان هذه المسألة اعني كون متعلق النهي هو الترك او الكف مباينة لما مر من مسألة
اقتضاء النهي عن شيء للامر بضده اذ يمكن القول بكون المتعلق هو الترك هنا وبالاقتضاء هناك
كما هو المحقق فان الحق ثبوت الاقتضاء في الضد العام وكون المتعلق هو الترك لا الكف ولا فعل
الضد كما ان المسألة هنا عقلية وهناك اعم وانهم من الاكثر على ثبوت الاقتضاء ان فعل الضد
مقدمة لترك الحرام وترك الحرام واجب فكذا فعل الضد لان مقدمة الواجب واجبة فهذا القائل يقول بالاقتضاء
في الضد العام واما الخاص فيحتمل ان يقول بالاقتضاء وعدمه ولا يلزمه شيء منهما ومن يقول بان
المتعلق هو فعل الضد فهو قائل بالاقتضاء في الضد الخاص على وجه العينية ولكن يجوز ذلك لا يلزم
اتحاد المسألتين او الاشكال في الفرق بينهما كما في القوانين وما ذكره فيه من الاشكال الآخر
على القول بكون المتعلق هو الكف والقول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده بانه يلزم الدور
فانه يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا فان طلب الكف عن الزنا مثلا امر بالكف والامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده وفيه انه لا دور ثم فان ضد الكف هو الفعل او ارادته والنهي عنه طلب الكف
منه وهو بعينه طلب الكف الذي هو امر فلا اشكال السادسة اختلفوا في دلالة النهي على دوام
ترك المنهي عنه على اقوال فالمعروف انه يدل عليه وعن السيد بن المرتضى وابن زهرة انه مشترك
بين الدوام والمرة لفظا وعن الشيخ انه للمرة ويكثر في الشرع ظاهر في الدوام واختار في التهذيب والقوا
انه مشترك بينهما معنى وعن بعضهم التوقف فيه واختلف القائلون بالدوام في انه من جهة الوضع
او من جهة الاطلاق فظاهر كلام جماعة هو الاول وظاهر جماعة وصريح بعضهم هو الثاني وهو الحق
لنا على اصل الدلالة التبادر وفهم منه عرفا فلو قال المولى لعبده لا تفعل كذا يفهم في العرف
المنع عنه دائما واستحقاق العبد التارك لفعل المنهي عنه مدة يمكنه الاتيان به فيها ثم يفعله
الذم والعقاب ولا يقبل منه العذر لو اعتذر بانه ترك في تلك المدة وحصل به الامتثال و
لو قيل لعله باعتبار ان النهي عن الفعل يلزم عقلا ترك المنهي عنه دائما ما لم يأذن المولى
بفعله وان لم يكن للنهي دلالة على الدوام قلنا العقل يحكم بالبراءة ما لم يثبت الاشتغال فلا يحكم
بلزوم دوام الترك ما لم يظهر من المولى ذلك فاستحقاق العقاب والذم بالفعل ولو مرة
انما يكون باعتبار دلالة النهي على الدوام لا لما ذكرت وفهم المنافاة بين قول المولى لعبده اضرب
وبين قوله لا تضرب والاول يكفي في امتثاله الضرب مرة ولو كان يتكرر كما اذا في الثاني لما كان
بينهما منافاة لامكان الاجتماع بفعله في آن وتركه في آن آخر والمنافاة ظاهرة فلا بد من كونه

الاول بمنزلة الايجاب الجزئي والثاني بمنزلة السلب الكلي بافادته دوام ترك المنهي عنه والافعال
ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي موضوعة للطبيعة لا بشرط ولا يدل الهيئة
على المادة في النهي الا طلب تركها فلولا النهي بحسب وضع المادة والهيئة طلب ترك الطبيعة لا بشرط
ولا يتحقق ترك ايجادها الا بتركها ما دام ايجادها فان يصدق ايجاد الطبيعة ولا يصدق ترك
ايجادها والمطلوب هو الثاني فلا يحصل الامتثال الا بالاجتناب عن ايجاد الطبيعة ولو مرة وانه يصدق المخالفة بايجاد
الطبيعة ولو في ان من الاوان ولا يتم ذلك الا مع افادته الدوام واستدلال العلماء من الصحابة و
التابعين ومن بعدهم بالنواهي على الدوام من غير نكير بل عمل اهل المحاورات بها عليه وفي انكار من
احد منهم الا مع قيام القرينة على خلافه ولذا كان يدفع التناجي بينهم في اثبات الحرمة على الاطلاق بالنسبة
النهي من دون سؤال ورد وبحث وقيام الشهرة عليه ونقله الاكثر البر بحصل الظن به مع ثبوت
كفايته وبالجملة من تأمل في المحاورات العرفية وتتبع استدلالات العلماء واهل الملة لا يبقى له ريب
وشك في افادة النهي المطلق للدوام والتكرار من دون فرق بين اهل الشرع والمتشرعة وغيرهم
وعلى كونه من جهة الاطلاق وعدم التقييد لا من جهة الوضع ان المتبادر منه المنع من ايجاد
الهيئة في الوجود وطلب ترك ايجادها وفهم الدوام والتكرار ليس الا من حيث ان ترك ايجادها
وامتثال المنع من احدها لهذا الوجه لا يحصل الا بترك ايجادها دائما وليس ذلك الا من جهة
الاطلاق الماهية وعدم تقييدها اذ لو قيدت تحصل الامتثال من دون اعتبار الدوام فلو قيل
لا تضرب في يوم الجمعة لصدق الامتثال بتركه فيه وان فعله في غيره وانه يصح تقييد النهي بالدوام
وعدمه من دون لزوم نقض ولا تكرار فيصح ان يقال لا تضربه دائما كما يصح ان يقال لا تضربه
في وقت كذا من غير فهم تناقض ولا تكرار وعدم فهم الصرف مع التقييد بوقت خاص مع انه لو
كان الدوام ماخوذا بحسب الوضع لزم الصرف وان الاوامر والنواهي ماخوذة من المصادر
الخالية عنها ولا يدل الهيئة على مدلول المادة الا طلب ترك ايجادها في الزمان والمكان
والالة وغيرها خارجة عن المدلول بحسب الوضع وان النهي لا يكون الا كالنفي فكما ان النفي
لا يكون الدوام معتبرا فيه وضعا في الماضي والمضارع فكذا في النهي وكما ان ما ضرب ولا يضرب
بحسب الوضع لا يعتبر فيه الدوام وان كانا يفيدانه عند اطلاقهما فكذا النهي وليس هذا قياسا
بل من باب تنقيح المناط وان النهي قد استعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فيكون
حقيقة في القدر المشترك وهو طلب ترك الماهية ويلزمه عند الاطلاق الدوام كما عرفت واما التمسك
لاثبات الدوام بالاحتياط وبانه لو لم يكن للدوام لما ثبت تحريم الزنا واللواط وغيرها وهو باطل

بالاجماع

بالاجماع وبان الاصل بقاء الحرمة وكونه منشأ للمفسدة وبان طلب الترك مطلق وارادة ترك
الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل بوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم فكلها
لا يخلو عن نظر اما الاول فلان الاحتياط في مثل المقام لا دليل على وجوبه بل غايته الاستحباب
ولا كلام فيه واما الثاني فلان تحريم الزنا واللواط ونحوهما انما هو بالقرينة على كونه للدوام فلا
يلزم من عدم كونه له عدم ثبوته فيها واما الاصل فلا مسرح له هنا فان الكلام في دلالة اللفظ
والاصل انما يقتضي ثبوتها في الخارج لا دلالة اللفظ عليها وابن احدهما عن الاخر مع ان حرمته
لم يثبت الا بالنسبة الى مجموع الازمنة بمعنى انه يجب ترك الفعل في ان من الاوان ولا يجوز الاتيان
به في جميع الازمان واما حرمته على الاطلاق فلم يثبت حتى يستصحب نعم لو كان اللازم على القول بعدم
الدوام حرمة الاتيان به في اول اوقات الامكان لصح التمسك بالاستصحاب لاثبات الدوام ولكن
الامر ليس كذلك بل صرح في المنية والمعالم بان كل من لم يقل بالدوام لم يقل بالفور وهو وان كان
فاسدا لكن لا يلزم القول بالفور ايضا فلا يصح التمسك بالاستصحاب لاثباته واما دليل الحكمة
فلا يجري في المقام فان اللازم على تقدير عدم الدوام تركه في اول ازمنة الامكان او في بعض
الازمنة من دون تعيين من المتكلم ولو في نفس الامر بل تعيينه موكول على اختيار المخاطب ففي اي
زمان تركه يحصل الامتثال كما في الامر فلا اغراء بالجهل حتى ينافي الحكمة وللقول بالاشتراك ما مر اولا
مع جوابه وللقول بالاشتراك المعنوي ان الاوامر والنواهي ماخوذة من المصادر الخالية
عن اللام والتنوين الى اخر ما مر وان اللفظ مستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل
وانه يصح التقييد بالقيدين المتقابلين من دون نقض ولا تكرار والجواب عن الجميع تسليمها
للدلالة على الدوام عند الاطلاق كما عرفت وانما اللازم منها عدم وضعه للدوام وهو مسلم ولا تنافي
بينه ومثلها في الضعف ما قيل لهم من انه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك كنهي الطبيب عن الصائغ المريض
فان الدوام انما يلزم من الاطلاق وعدم التقييد لا من طلب ترك الفعل فعند التقييد يتخلف
فينتفي الدلالة على الدوام ولو سلم كونها وضعية فلا يضر الانفكاك ايضا فان الدلالة الوضعية تنفك بالقرينة
كما في المجازات وللقول بالمرة حصول الامتثال بالترك مرة وانتفاء الدليل على اعتبار الزائد وجوابه
ظاهر بعد ما مر تذنيبات الاول كل من قال بالدوام يلزمه القول بالفور ايضا وهو ظاهر ولا عكس
فانه يمكن القول بعدم الدوام والقول بالفور كما هو المحكي عن بعض الشيخ نعم عن بعض العلماء القول
بعدم الدوام وعدم الفور وانتفاء الملازمة ظاهر فما عن المنية والمعالم من ان كل من لم يقل
بالدوام لم يقل بالفور كما ترى الثاني على المختار من كون الدلالة من جهة الاطلاق لا الوضع

يتوقف توقيفا على تساوي الازمان بالنسبة الى الترك فلو تفاوت انصرف الى الشائع فان حكم هذا الاطلاق
حكم سائر الاطلاقات فكما انها تنصرف الى الشائع فكذا هذا ومن قال بالوضع فلا يصح عنده الحمل على الشائع
الا مع القرينة الصارفة الثالث لا فرق في دلالة النهي على الدوام بين كونه للحرمة او للكراهة
فيلزم دوام الكراهة على الثاني كما يلزم دوام الحرمة على الاول الرابع لو دار الامر بين حمل النهي
على الحرمة وبين حمله على الدوام فعلى المختار من كون الدلالة على الدوام من جهة الاطلاق وكون
الدلالة على الحرمة من جهة ظهور الطلب في الالزام فاللازم ملاحظة اقوى الظهورين والاخذ به
ورفع اليد عن الاخر والظ ان ظهور النهي في الدوام اقوى فاللازم الحمل على الكراهة والدوام وعلى القول
بكونه حقيقة في الحرمة وكون الدلالة على الدوام من باب الاطلاق فاللازم عنده الحمل على الحرمة وتقييد الاطلاق
لدوران الامر بين التقييد والمجاز والاول اولى ولو ثبت التقييد بالنسبة الى بعض الازمان ودار الامر
بين الاقل والاكثر فالمتيقن ترجيح الاكثر والحكم بخروج الاقل ولكن لي في اطلاقه نظر الخامس على القول بكون
النهي للدوام هل هو تكليف واحد فلا يحصل الامتثال الا بالترك في جميع الازمان ولو فعله في زمان
حصل العصيان والمخالفة وسقط النهي فيجوز الفعل فيما بعد او تكليفات عديدة فيحصل الامتثال
بالترك في زمان يمكن الاتيان بالفعل فيه ولو فعله بعد ذلك لم يضر بذلك الامتثال وان حصل المخالفة
والعصيان ولو ترك فيما بعد فيكون الترك في كل زمان يمكن الفعل امتثالا سواء ترك فيما بعد وما
قبله او فعله فيهما او في احدهما قال في القوانين مقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب ترك
الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركها دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من
انفهام التكرار من وقوع المطلوب في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي
وان عصى بترك استمراره اما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التأمل في ان المتبادر مع تقييد الترك
المفروض بعضها ببعض بحسب الاوقات فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل
البعض وترتب العقاب على ترك الاخر قال والحق على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك في الجملة الا
ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم وليس ذلك للنهي بخلاف قولهم لا تقربوا الزنا فان الامتثال
يحصل بتركه في شهر او ساعة او اقل او اكثر وظاهر المحكي عن التجريد في تعليقاته على المعالم ان اللازم
على القول بالتكرار عدم تحقق الامتثال الا بعد مضي العمر لان النهي اذا كان مدلوله عدم ايجاد المنهي عنه دائما
فلا يتحقق الامتثال باوله وفي تعليقات المدقق الشرواني ينبغي ان يعلم ان دلالة النهي على التكرار
ينقسم الى ان يدل على تقييد الترك المفروض بحسب الاوقات بعضها ببعض بحيث لو حصل بعض الترك
لم يحصل امتثال النهي ويترتب العقاب عليه كما يرشد اليه الاخلال بجميع الترك سواء بني على طلب الترك

مع

مع قطع النظر عن تقييد بعضها ببعض لا يضر الاخلال بالترك اللاحق بالامتثال بالترك السابق فلا
تتوهم انه على تقدير التكرار يلزم الاول وهو مستلزم لما قلنا يقتضي الاصل كونه تكليفا واحدا لانه
على التقدير الاخر موجب لزيادة التكليف وزيادة الاشتغال والاصل عدمها ولكن الظاهر من النهي
لا يبعد ان يكون هو حصول الامتثال بالترك في زمان يمكن الفعل ولكن يقيده لا مطلقا مع لزوم الترك
دائما فلو ترك مدة يمكن الفعل فيها ثم فعله حصل له امتثال ومخالفة كما في قولهم لا تقربوا الزنا فان
التارك له في جميع الاوقات والازمان كان ممتثلا بعد ذلك الازمان كما ان فاعله في بعض الاوقات
وتاركه في بعض مع الامكان عاص بالاول وممتثل بالثاني ومحصله في النواهي فالمتكلم ملحق
بالغالب والا فبالنظر الى الوضع اعم من الامرين وما سمعته من انه على المختار من كون النهي موضوعا
لطلب ترك الماهية ولا يحصل الا بتركها في جميع الازمان يلزم عدم حصول الامتثال الا بعد مضي العمر
فيه نظر لمنع اللزوم فان ترك الطبيعة المطلقة وان كان لا يصدق الا بتركها في جميع الازمان لكن يجوز
ان يكون بعض الترك غير مقيد ببعض احيانا فيكون الفعل مصرحا كما لو اوجب من دون فرق
بين المرة الاولى والثانية وغيرها وذلك كما في الفاظ العموم فان مقتضاها ثبوت الحكم للكل ومع
جواز عدم تقييد الافراد بعضها ببعض فان قولنا اكرم العلماء متعلق التكليف اكرام جميعهم
ولا يصدق الا على اكرام الجميع مع ان ظاهره انه لو اكرم بعضهم دون الباقين كان بالنسبة الى ذلك
البعض ممتثلا اي منافاة بين عدم صدق ترك الطبيعة المطلقة الا بعد ترك جميع الافراد
وكونه تركها في زمان موجبا للامتثال بالنسبة اليه والحاصل ان الامتثال اما يلاحظ بالنسبة الى
مجموع التكليف او يلاحظ بالنسبة الى بعضه وقد لا يصدق الاول ويصدق الثاني وقد يكون عدم
صدق الاول مستلزما لعدم صدق الثاني وفي النهي يمكن الفرضان ولكن الظاهر ان ظاهره الاول
فعلى المختار لا يصدق مع الترك في بعض الازمان والفعل في بعض ترك الطبيعة الذي هو مجموع
التكليف ولكن يصدق انه اتى ببعض المطلوب مسئلة اختلفوا في دلالة النهي على فساد
المنهي عنه على اقوال وينبغي قبل الشروع في البحث رسم امور الاول المراد بالعبادة في هذا البحث
هو الفعل الذي يتوقف صحته على القربة والمراد بالمعاملة ما لا يتوقف صحته عليها وبعضهم جعل
ما ذكرناه رسما لهما ويرد عليه ان الاول ينتقض بالجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانها
من العبادات عندهم ولا يتوقف صحتها عليها وانه عبادة الاصنام وغيرها من المعبودات
الباطلة يطلق عليها العبادة عندهم على وجه الحقيقة مع عدم صدق التعريف عليه وايضا
المعروف بينهم في مباحث الفقه اطلاق المعاملات على العقود كالبيع والاجارة وغيرهما

وهي المفهومة منها عند الاطلاق واطلاق المعاملة على مثل شرب الخمر والزنا وغسل الثوب غير متعارف
بينهم ولذا فرعها هنا بعض مشايخنا بالعقود مرة وبالاعم منها ومن الايقاعات اخرى وجعل المناسب
هنا ارادة المعنى الثاني وبعضهم جعل السر في اعتبار القربة في العبادات دون المعاملات ان الحكم اما امر
وطلب او غيرهما والاول لا يخلو اما ان يكون الغاية فيهما شيئا غير تكميل النفس او تكميل النفس او لا يعلم
الغاية فيه فعلى الاول اذا حصل الغاية انقطع الخطاب وانقطع التكليف فلا عقاب لعدم المخالفة ولا
ثواب لعدم الامتثال فان الامتثال لا يتحقق الا بقصد الطاعة وهو الامتثال وبينه التكميل والدفن
وانقياد الفرق على تقدير الاول فان الخروج عن عهدة الخطاب لا يتحقق الا بقصد الا مثال
في العبادة فما كان الحكم فيه طلبا لم يعلم غايته او علم وكان تكميل النفس والمعاملة ما لا يكون كذلك فاما
يكون الحكم فيه طلبا يكون الغاية فيه شيئا معينا غير تكميل النفس او يكون الحكم فيه غير طلب
نقله وفيه ان مجرد عدم معلومية الغاية لا يوجب اشتراط نية القربة لامكان حصول الامتثال و
ان كان يتوقف على قصده لكن ظاهر الامر عدم اشتراط نية القربة في المامور به عند الاطلاق لصدق
الاتيان بالمامور به عند اتيان المامور بالفعل بدون نية القربة لان المفهوم من الامر عند الاطلاق
ولا يقتضي عدم صدق الامتثال بدون قصد الطاعة اشتراطه في المامور به لجواز ان يكون الامتثال هو
الاتيان بالمامور به على وجه الطاعة لا مطلق الاتيان به كما هو الحق فيجوز صدق الاتيان بالمامور به
وعدم صدق الامتثال مع انه كثيرا ما يكون الحكم طلبا ولا يكون غايته معلومة ومع ذلك لا يشترط
فيه القربة ولا يكون عبادة كتوجيه المحتضر نحو القبلة وتوجيه الميت في القبر الى القبلة فانهما
واجبان ولا نعلم غايتهما مع اختلاف كيفيتهما وانه قد يكون الغاية تكميل النفس ولا يكون المامور
به عبادة يشترط فيها القربة كالملكات النفسانية الجميلة المامور بها والملكات الرذيلة المنهي عنها فان
الحكم فيها طلب الغاية تكميل النفس ولا يكون البشر شرطا فيها فعدم معلومية الغاية لا يقتضي اشتراط نية
القربة كما ان كون الغاية تكميل النفس لا يقتضيه ايضا فما ذكر من السر لا يكون سرا في اشتراط ...
ان يكون فيما ... الاشتراط الثاني المعروف بينهم ان الصحة في العبادات عند المتكلمين هي
موافقة الامر وعند الفقهاء اسقاط القضاء وجعل ثمرته في الصلوة بظن الطهارة مع انكشاف
فساد الظن فانها صحيحة عند المتكلمين وغير صحيحة عند الفقهاء لكونها موافقة للامر لكونه مامورا
بالاتيان به ولا يكون مسقطا للقضاء وظاهر جماعة ان المعنيين من مصطلح الفريقين واورد
على تعريف المتكلمين بالعبادة المندوبة الصحيحة فانه لا يصدق عليها انها موافقة للامر لكونها صحيحة
وعلى تعريف الفقهاء بالنقض بصلوة العيدين والجمعة الفاسدة حيث لا قضاء لها مع فسادها قطعا

وفي التعريفين والايرادين وجعل مورد التفارق ما ذكر نظر اما في التعريف فلان المفهوم من الصحة
في عرف المتكلمين والفقهاء غير ما ذكر بل المفهوم منه في العرفين ما هو المفهوم منه في العرف العام
بل اللغة من السلامة من العيب والنقص قال في القاموس الصح بالضم والصحة بالكسر والصحاح بالفتح
ذهاب المرض والبرائة من كل عيب مع ان الاصل ايضا عدم النقل وعدم الاشتراك لا ان ... عليهم
فانهم فرعوا في المعاملات ترتب الاثر فيلزم الاشتراك عند المتكلمين بين موافقة الامر وترتب الاثر وعند
الفقهاء بين اسقاط القضاء وترتب الاثر الا ان يقال ان ما ذكروه تفسير لما يلزم البرائة من العيب في العبادات كونها
موافقة للامر وفي المعاملات ترتب الاثر اذ عدم الموافقة وعدم ترتب الاثر لا يحال ان يكون كل منهما
بوجود عيب فيه كما ان منه في الاول اسقاط القضاء فان القضاء لا بد ان يكون باعتبار وجود الخلل
في الفعل في الوقت والا لم يكن قضاء فلا منافاة واما في ما عد مورد تفارقهما فلان الصلوة مع ظن
الطهارة ان لوحظ بالنسبة الى الامر الواقعي فلا تكون موافقة له ولا مسقطة للقضاء وان لوحظ بالنسبة
الى الامر الظاهري فكما تكون موافقة له فكذلك تكون مسقطة للقضاء فلا فرق وما يقع من ان المراد باسقاط القضاء
اسقاطه الى التكليف فيه ان المراد منه لو كان كذلك فالمراد بالموافقة للامر ايضا كذلك فما وجه الفرق
كما ان منع تعدد الامر في الصلوة المذكورة ليس في محله فان الامر الصادر من الامر في الواقع انما
هو بالصلوة الى الطهارة النفس الامرية مع انه مامور في الظاهر بالصلوة مع الظن المذكور واما
في الايرادين اما الاول فلان الامر كما سبق حقيقة في الاعم من الوجوب والندب ولو سلم فالمراد منه هنا
هو الاعم الا ان يقال ان في التعريف من دون قرينة معيب واما في الايراد الثاني فلان المراد من
اسقاط القضاء لو خص بالقضاء او جعل المراد من القضاء الاعم من الاعادة فلا شك في كونها مسقطة
للاعادة الا انها ايضا محتاجان الى القرينة وانتفاء الثمرة في المقام ظاهر بعلى ما ذكرنا فالاوفق في معنى الصحة
بين العبادات والمعاملات وعندهم انها عبارة عن ترتب الاثر ووجه ما ذكرناه تظهر بالنقض
والفساد على تفسير المتكلمين عدم موافقة الامر وعلى تفسير الفقهاء عدم اسقاط القضاء وعندنا
عدم البراءة من العيب وكون الفعل او غيره معيوبا ويرادفه البطلان عند الاكثر وعن الحنفية انهم
جعلوا الباطل ما لم يكن مشروعا باصله ولا وصفه والفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه
ثم الصحة والفساد تقابلهما تقابل العدم والملكة اما عندهم فظاهر لانه عند المتكلمين عدم موافقة
الامر مما شانه الموافقة وعند الفقهاء عدم اسقاط القضاء مما شانه الاسقاط وعندنا الفساد هو
اشتمال الفعل على عيب والصحة عدم اشتماله عليه اذا كان شانه الاشتمال عليه فلا يتصف بالفساد
الا الفعل الذي يمكن اشتماله على نقص وعيب ويمكن خلوه منه فيكفي في صحة الاتصاف به امكان

الصحة في ذاته فلما يصح اتصافه بالفساد لامكان اتصافه بالصحة في ذاته بان يجوزه الشرع
وكذا كل معاملة لا دليل على صحتها من الطلاق او عموم او خصوص فانه لو ورد فيه نهي لا تتصف بالفساد
لامكان اتصافها بالصحة وفي العبادات ايضا كذلك فلا يتوقف اتصاف العبادة والمعاملة بالفساد في
دليل يقتضي صحتها لولا النهي بل يكفي امكان الاتصاف في ذاته كما عرفت فعلى هذا يكون موضع النزاع
اعم مما كان للمنهي عنه ما يقتضي الصحة او لم يكن كالطلاق عنوانا عموما الدليل والقائل بتخصيصه
بما اذا كان للمنهي عنه جهة صحة اي ما يقتضي صحته لولا النهي كما في القوانين والاشارات لا وجه
له اذ لو كان وجهه ان ما ليس له جهة صحة يكون فاسدا بالاصل لكون الاصل في العبادات
والمعاملات هو الفساد لان الصحة حكم شرعي يحتاج ثبوته الى دليل شرعي فعند عدم الدليل على العدم
فلا حاجة فيه الى النهي ففيه اولا ان ما حققناه في رسالة مفردة ان الاصل في العبادات والمعاملات التي
الفتاوى هو الصحة وما ادعى من الاجماع والاتفاق عليه ليس كذلك بل الشهرة غير موجودة في كون الاصل هو الفساد
وان المتمسك بالاصل في اثبات صحة المعاملة او العبادة في كلام مشايخ كثير جدا وبالجملة المراد من الاصل هو القاعدة
المستفادة من الاصل والعمومات غير مطابق لكلماتهم في موارد التمسك بالاصل بل كلامهم في غير موضع صريح في تعيين
كما ان حمله على ارادة اصالة حمل فعل المسلم على الصحيح غير صحيح لانهم انما يتمسكون بالاصل في مقام الشك في الحكم من
جهة الشرع مع تعيين الموضوع واصالة الصحة في فعل المسلم انما تكون في مقام الشك في الموضوع مع معلومية
الحكم من الشرع فابى احدهما من الاخر كما ان حمله على ارادة اصالة التجويز اعطاء كل من الطرفين ماله وعلى ان الناس
مسلطون على اموالهم ايضا مما لا يصح لانهم يتمسكون بالاصل لاثبات صحة في العبادات والمعاملات بعينها
تعويلا على الاصل وكيف كان من تتبع كلامهم في مقام اثبات صحة المعاملة وتحقيق صحتها تعويلا الى الاصل
وكيف كان من تتبع في كلامهم يعرف ان تمسكهم بالاصل لاثبات الصحة في العبادات والمعاملات
في غاية الكثرة وان التاويلات المذكورة في كلام جماعة من متاخري المتاخرين مما لا يحتملها كلامهم
وثانيا ان ثبوت الفساد بالاصل لا يمنع من اثباته بالنهي ايضا ولا يوجب عدم ترتب الفائدة عليه
اذ تعدد الدليل من جملة الفائدة فضلا عن ان الاصل لا يعارض الدليل بخلاف النهي فان قلنا بدلالته
على الفساد فلو قام دليل على الصحة فلا بد من ملاحظة الترجيح بخلاف ما لو كان الفساد بالاصل
فانه لا يعارضه ولا يلاحظ الترجيح ولو كان وجهه ان الفعل لا يتصف بالفساد الا اذا كان
له جهة صحة لان تقابلهما من تقابل العدم والملكة فقد عرفت ضعفه ايضا وان الاتصاف
بالفساد لا يتوقف الا على كون الفعل من شانه الاتصاف بالصحة والفساد في ذاته سواء وجد
المقتضي للصحة او لم يوجد وبما ذكرنا يظهر ايضا فساد تخصيص محل النزاع بما اذا كان بين المامور به

والمنهي عنه او بين المامور والمنهي عنه عموم وخصوص مطلق بخلاف النزاع في المسئلة الاتية فان النزاع
في العموم والخصوص من وجه كما يا اذ ذلك انما يتم لو كان النزاع مختصا بما اذا كان للمنهي عنه جهة صحة
وقد عرفت بطلانه فاذا لم يعتبر في موضع النزاع ذلك فلا فرق بين وجود مقتضي الصحة وعدمه و
مع وجوده لا فرق ايضا بين ان يكون النسبة عموما من وجه او مطلقا او تساويا فالنزاع على جميع التقادير في
ان النهي هل يقتضي الفساد ام لا اذ لا دلالة على الفساد ولا توقف على كونه اقوى من
مقتضيه او معارضه اذ غايته الاخر تساوى ولا دلالة على الفساد مع لا دلالة معارضه
على الصحة او كون دلالة المعارض ... صرف التاويل الى النهي وهو لا يوجب عدم دلالة النهي
على الفساد كما ان صيغة الامر تدل على الوجوب عندهم ولا ينافيها وجود معارض يقتضي صرفها
عنه وحملها على غيره في صورة التساوي والعموم من وجه انهم داخل في محل النزاع والقائل بالدلالة
يقول بان النهي يدل عليه فلا بد من ملاحظة الترجيح فلو كان النهي اقوى صرف التاويل الى المعارض
ولو كان المعارض اقوى لو صرفه الى النهي وعلى التقديرين النهي يدل على الفساد
وانما يصرف فيما يصرف بوجود المعارض الاقوى الثالث موضع النزاع في النهي التحريمي الا اعم
ولا التنزيهي اذ الاخير يدل على رجحان الاتيان بالمنهي عنه وذلك يستلزم في العبادة صحتها
اذ بدونها لا تكون جائزة شرعا لتوقفها على القربة ولا تتحقق مع المنع منها وهو ظاهر والثاني
انه لما كان محتملا للجواز الفعل احتمالا مساويا كان محتملا للصحة والفساد كذلك لما عرفت من
استلزام الجواز صحتها في العبادات وفي المعاملات فظاهر التجويز صحتها كان احتمالا لا يقتضي
احتمالها وبالجملة لا نزاع في غير النهي التحريمي كما يشهد به تنوبا العنوان اذ النهي ظاهر فيه كما عرفت
ولكن لا فرق في ذلك بين صيغة النهي ومادته ومادة الحرمة والجملة الخبرية المستعملة
فيه وغيرها مما يدل على النهي لاطلاق العنوان وعموم الدليل نعم بعض كلماتهم يقتضي اختصاص
النزاع بالصيغة كقولهم بان النهي يدل على الفساد لغة او شرعا لانه لا يتم مع تعميم النزاع
فانه لا معنى للقول بان الجملة الخبرية تدل عليه لغة او شرعا لكنه لا يوجب الاختصاص
بالصيغة بل يعم المادة ومادة التحريم ايضا ومع ذلك عموم الدليل في جملة من كلماتهم
يقتضي قولهم باقتضاء النهي الفساد ولو كان الدال عليه جملة خبرية بل لو كان مستفادا
من العقل او الاجماع او غيرهما فلا وجه لما يظهر من بعض مشايخنا من اختصاصه بالصيغة
الرابع النهي قد يتعلق بالعبادة او المعاملة لنفسها وقد يتعلق بالجزء منها وقد يتعلق

بها لوصفها اللازم او المفارق وقد يتعلق بها لشرطها وقد يتعلق بها لامر خارج وكلها ثم مختلفة فبعضهم
اطلق وبعضهم صرح ببعضها او سكت عن بعض وبعضها محل النزاع فاولى بنا ان نبين الاقسام المذكورة
ثم التحقيق في ان النزاع في الجميع او في البعض فالنهي لنفسه كما صرح به في القوانين وسبقنا في الكلمات
هو ما تعلق النهي بنفس العبادة او المعاملة بحيث لا ينتسب سبب اليها كما قيل لا تفعل هذا الكلي مثلا فانه هو
منهي عنه من حيث هو وبين له النهي عنه لعينه واعترض باستحالة تعلق النهي بالكلي في العبادة والمعاملة
من حيث هو وبعد ثبوت كونه عبادة او معاملة مع عدم معاملة جريان الصحة فيه فلا يكون مورد النزاع
ومن ثم قال بعضهم ببطلانه او ارجاعه الى النهي عنه لوصفه ونظر في الاشارات بان الاستحالة ثم

السادس الاقتضاء للفساد المتنازع فيه هو مطلق الاقتضاء سواء كان لفظيا او عقليا من باب دلالة
الاشارة كما لا يخفى على الناظر فكلما تم اذا عرفت هذه الامور فنقول قد اختلفوا في دلالة النهي على فساد
المنهي عنه على اقوال ثالثها التفصيل بين العبادات والمعاملات بالثبوت في الاول والعدم في الثاني و
القائلون بالقول الاول اختلفوا في كونها باللغة او الشرع على قولين كالمفصل في العبادات او القائلون
بالقول الثاني اختلفوا في دلالتها على الصحة وعدمها ثم ان القائلين بالكلام لم بعضهم اطلق و
بعضهم اقتصروا في الذكر على المنهي عنه لعينه ومن بعضهم انه زاد لجزئه او لشرطه ومن بعضهم انه
زاد على الاول او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج ومن بعضهم انه اطلق في العبادات وفصل في المعاملات
بين ما اذا رجع الى نفس العقد او امر داخل فيه او لازم وبين ما اذا رجع الى امر مفارق والحق
ان النهي اذا تعلق بفعل لغيره فلا يفيد الفساد لا في العبادات ولا في المعاملات كالنهي عن الاضداد الخاصة
بناء على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عنها فانه انما تعلق بها لاجل تحصيل المامور به وكالنهي
على البيع وقت النداء فانه لاجل عدم تفويت الجمعة وان لم يكن يتعلق به لغيره فالظاهر من النهي فساد
المنهي عنه ما لم يكن هناك ما يقتضي خلافه والحاصل ان الحكمة في النهي اما ان يكون معلومة او لا
وعلى الاول اما ان تكون هي فساد المنهي عنه او غيره فان كانت معلومة وكانت غير فساد المنهي عنه فلا
دلالة على فساده وان كانت معلومة وكانت هي الفساد او لم تكن معلومة فالظاهر من النهي فساد
المنهي عنه والسر فيه ان النهي لا بد له من حكمة داعية وهي قد تكون فساد المنهي عنه وقد تكون غيره ولا
ملازمة بينه وبين الفساد عقلا ولا شرعا ولا عرفا اذ من الجائز عند العقل صحة المنهي عنه وانه يجوز
ان يقول المولى لعبده لا تفعل الفعل الفلاني ولو فعلته لعاقبتك عليه ولكن فعلك صحيح يترتب عليه
الاثر نعم لا يجوز ذلك في العبادة اذا كانت منهيا عنها لعينها اذ لو كانت ماهية العبادة وذاتها منهيا عنها
لنفسها فلا وجه لصحتها لتوقفها على الامر او المحبوبية وهما ضدان للنهي فلا يجتمعان في محل واحد
واما في المعاملات فلا اشكال في ذلك فانها النهي يتعلق به لنفسه ومع ذلك يترتب عليه الاثر كما
لا يمتنع فيما اذا لم يكن النهي لنفسه في العبادات ايضا كما في الصلوة مع اشتغال الذمة بحق يجب اداؤه فيها
وكان منشأ الغلط القول باقتضاء الامر النهي عن الضد وكما في الوضوء بالماء المتنجس فانه يكون منهيا
عنه ومع ذلك يجوز عند العقل صحته ان كان خلاف ظاهر النهي ولا دليل على استلزام التحريم للفساد
شرعا بحيث يمنع انفكاكه عنه وكذا عرفا ولا يعتبر الفساد في المنهي باعتبار الوضع لا لغة ولا شرعا ولا
عرفا بحسب الوضع لا يعتبر فيه الفساد بحيث يكون مجازا فيما لا يكون كذلك اذ من الواضحات عند
اهل المحاورات من جميع اللغات ان النهي لا يكون مجازا فيما لا يتصف بالفساد بل حقيقة يجب

لا ينبغي الريب فيه وانتفاء الملازمة بين التحريم والفساد عقلا بل وشرعا وعرفا انما هو في غاية الوضوح الا فيما قلناه وما ذكره جماعة من امتناع صحة المنهي عنه في العبادات مبني على عدم جواز اجتماع الامر والنهي في محل واحد من جهتين وسنعرف بطلانه وان الحق جوازه فذلك لا لدلالة النهي على الفساد من باب الوضع سواء كان لغويا او شرعيا او عرفيا وكذا من باب استلزام التحريم له مطلقا نعم يدل عليه من باب ان النهي لم من حكمه والذي انما فساد المنهي عنه وانا نتم ذلك لو لم تكن الحكمة غيره لتأمل دلالة لا لنص على الفساد فيما قلناه تبادره منه في المحاورات في الشرعيات وغيرها في جميع اللغات سواء كان من اهل الشرع او لا فلو قيل لمن يأتي بالصلاة بنحو مخصوص لا تفعل صلوتك كذلك يفهم منه فسادها وكذا لو قال بعض اهل الادب للاخر لمن يأتي بعبارته بنحو خاص من اهل ملته لا تفعلها كذلك يفهم منه فسادها وكذا لو قال بعض اهل الصنعة لبعضهم لا تفعل كذلك فيما يكون من صنعتهم يفهم منه فساده كما اذا قال البناء لتلميذه لا تبني كذلك فانه يفهم فساد البناء وكذا في جميع الصنائع والحرف كما انه لو قال بعض اهل الشرع لمن يبيع المتجانسين مع الزيادة لا تبع كذلك يفهم منه فساده وكذا لو قال لا تبع النقدين الا يدا بيد يفهم فساده بدون التقابض في المجلس فلا فرق في دلالته عليه بين العبادات والمعاملات وكذا انهم اكتفاء اهل العرف عنه بيان الفساد بالنهي بل شيوع ذلك بحيث يكون هو الغالب فلولا دلالته عليه لما صح مثله واحتجاج علماء الامصار في جميع الاعصار بالنواهي على الفساد في ابواب العبادات والمعاملات من دون نكير كما يشهد به التتبع في الكتب الاستدلالية والاخبار والاثار النبوية والوصوية وقد حكى جماعة واحتجوا في الكتب الاصولية ولم ينكره منهم نعم رده بعضهم بانه لا حجية في عمل العلماء ما لم يكن اجماعا وهو غير معلوم وفيه ان المسئلة مختلف فيها لا لدلالة اللفظ ونكتفي فيها كل ما يفيد الظن بها من الامور المعتبرة عند اهل اللسان ولا شك ان عمل العلماء من اقوى ما يكون حجة وان لم يكن اجماعا ولو سلم فظاهر الحكاية هو الاجماع للظهور كلام الحاكي في ان ذلك عمل كل العلماء الا ان يقال ان عملهم لا يكشف عن رأي المعصوم لكون المسئلة لغوية وفيه انه ان لم يكشف عن رأيه فلا يحكم بفيد القطع بحجيته الاستدلال ولا شك في كفايته فيكشف عن رأي المعصوم عليه السلام انهم لا انه اذا كان حقا كان رأيه عليه ولنا انهم جملة من الاخبار الواردة في نكاح العبد والامة من دون اذن سيدهما حيث حكم الامام عليه السلام بتوقف صحته على اجازة المولى فان اجاز فهو له جائز وعلل عن فساد اصل النكاح بعد ذلك بانه لم يعص الله وانما عصى سيده فاذا اجاز فهو له جائز وفي بعضها ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله من نكاح في عدة واشباهه فانه يدل على انه لو كان عاصيا لله تعالى كان باطلا وانه عصى به تعالى يوجب فساد النكاح وهو المطلوب ولو قيل ان

ظاهر

ان ظاهر سياق الخبر ان المراد من العصيان في طرفي النفي والاثبات واحد ولا شك ان المراد منه في طرف الاثبات هو عدم الاذن اذ المفروض عدم نهي المولى عن النكاح بل عدم علمه اذنه فيه فلا بد ان يكون المراد منه في طرف النفي ايضا ذلك ولا كلام فيه فان المراد في النفي لا في عدم الاذن بل ما لم يأذن الله فيه فاسد من دون اشكال قلنا المراد في طرف الاثبات وان كان هو عدم الاذن لكن لا يلزم منه كونه مرادا منه في طرف النفي ايضا فان ارتكاب خلاف الظاهر في احد اللفظين لا يوجب ارتكابه في الاخر الا ان يقال ان السياق يشهد بوحدة المراد ولو سلم فحمله في المقامين على الاعم من النهي وعدم الاذن اولى من حمله على خصوص عدم الاذن لكونه اقرب واظهر سيما مع قوله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله من نكاح في عدة واشباهه فالحمل عليه اولى ويفيد المطلوب ان ما كان عصيانا لله بالمعنى الاعم سواء كان باعتبار عدم الاذن او باعتبار النهي فهو فاسد فيشمل المطلوب ولو سلم فالنهي يستلزم عدم الاذن فان المنهي عنه غير مأذون فيه بل ممنوع منه فيدخل في مدلول الخبر لا يقال ان المأذون فيه هو الماهية والمنهي عنه هو الخصوصية فلا منافاة فلا يستلزم النهي عدم الاذن لانا نقول ان ما كان عصيانا من الخصوصية فهو فاسد لكونه غير مأذون من الله فالخاص المنهي عنه غير مأذون من الله فيلزم فساده ولا يتم الاذن في الماهية لان النهي يستلزم تقييد الوجه وان كان لا يلزم منه تقييد الصحيح فتنتظم قياس هكذا هذا منهي عنه وكل ما هو كذلك فهو غير مأذون فيه فيلزم ان يكون فاسدا بمقتضى الاخبار المذكورة لا يقال العبد العاصي لمولاه عاص لله فان اطاعة المولى واجبة على العبد فكيف لا يكون عاصيا لله ويكون عاصيا لمولاه قلنا المراد من العصيان المنفي هو ما كان في اصل النكاح لا باعتبار مخالفة المولى والمراد ان الله تعالى اذن للعبد ان ينكح باذن مولاه فليس نكاح العبد غير مأذون من الله ولا مما نهي عنه بل غير مأذون من المولى لا يقال ان غاية الاخبار المذكورة دلالتها على كون المنهي فاسدا والنزاع في دلالة النهي على الفساد واين احدهما من الاخر لانا نقول اذا ثبت شرعا كون المنهي عنه فاسدا فالنهي يدل على الفساد ولو من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم او غير البين ايضا فان النزاع في مطلق الاقتضاء ولا شك في ثبوته بها واما الاستدلال بالاخبار الدالة على ان ما خالف كتاب الله رد الى كتاب الله الواردة في طلاق ابن عمر فلا دلالة لها لان المخالفة اما في الحكم التكليفي او الوضعي وظاهر ان المخالفة في كل واحد يرد الى ما هو من سنخه فطلاقه ثلثا في مجلس واحد لما كان مخالفا للكتاب لان من جهة ان الطلاق الصحيح ما هو الواحد في طلاق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وابطله ولا دلالة لها على ان المنهي فاسد الا ان يقال ان مفادها ان ما كان مخالفا للكتاب مردود غير واقع وما كان منهيا عنه يصدق عليه انه مخالف للكتاب فيلزم ان يكون مردودا ولم يكن واقعا ويكفي الاستدلال ايضا بما رواه الشيخ في الصحيح

دلو

عن صفوان بن يحيى عن عبد الله بن سكان عن الحسن بن زياد قال قال ابو عبد الله عليه السلام تزوج الحرة على الامة ولا تزوج الامة على الحرة ولا النصرانية ولا اليهودية على المسلمة فمن فعل ذلك فنكاحه باطل وفي الصحيح عن محمد بن احمد بن يحيى عن بنان بن محمد عن موسى بن القاسم عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن امرأة تزوج على عمتها وخالتها قال لا بأس وقال لا تزوج العمة والخالة على ابنة الاخ وبنت الاخت ولا تزوج بنت الاخ والاخت على العمة والخالة الا برضى منهما فمن فعل ذلك فنكاحه باطل فان الفائدة في ذلك للتنبيه وهو يقتضي ترتب ما بعدها على ما قبلها لان المعنى ان شانه حال على الجزاء اي فمعنى الحال لما لم يكن الشرط في الجزء منكرا صريحا وجب تقديره ويحصل المعنى المنفي وهو النهي شرطا والمعنى اذا كان تزويج امة على الحرة او بنت الاخ او الاخت على العمة والخالة منهيا عنه فمن خالف ذلك وفعله فنكاحه باطل ولولا كون النهي موجبا للفساد لم يصح ذلك والجواب بان الترتب لا يتعين ان يكون بالنهي بل يمكن ان يكون بالفعل بل هو الظاهر من امثاله في العرف فليس الا يرده ان الفعل ليس سابقا على الفاء حتى يكون الترتب عليه بل هو بعدهما والسابق ليس الا النهي فلا يكون الترتب الا عليه وهو المفهوم من الحديث ليس الا وتبين ما ذكرناه من دلالة النهي على الفساد في المعاملات ما ذكره بعض الاجلة قال ومن الشواهد ما تكرر في النصوص من الحكم بفساد المعاملة المحرمة على وجه يحصل معه الظن القوي بان الاصل بما نهي عنه هو الفساد وان المقتضي له في جميعها امر واحد وهو التحريم وحيث كان التحريم في المنهي عنه لعينه مستعقبا للدليل الصحيح غالبا كما اشرنا اليه وجب اختصاص الحكم بغيره وانهم ما الغرض في المعاملات بيان الصحيح والفاسد وتميز المعاملة الصحيحة من غيرها فان مثل هو السبب الاعظم في انتظام امر المعاش الداعي الى تأسيس تلك الاحكام والخطاب الاقتضائي الوارد فيها كالايجاب والتحريم تأكيد لذلك الغرض وتحصيل عما يوجب اختلال المعاش على الوجه الابلغ فهو من هذه الجهة انما يقصد منه الغرض المراد من الخطابات الوضعية ولو كان المراد من الاوامر والنواهي الواردة في المعاملة بيان الحكم الاقتضائي والتحريمي من دون التفات الى الحكم الوضعي لزم الاهمال لما هو الاصل فيها اعني بيان الصحيح والفاسد فان خطابات الشرع انما وردت بصيغة الامر والنهي غالبا والتصريح فيها بالصحة والبطلان سيما في الكتاب العزيز نادر جدا واهمال ما هو المقصود الاهم في مسائل المعاملة بالكلية وفي اكثرها مما يبعد من الحكيم سبحانه المبين للاحكام كما لا يخفى على ذي مسكة وما اورد عليه من انها انما ينفعان بعد تبين الدليل والا كما هنا فلا مع ان تكرر النصوص لو افاد ذلك انما يفيد الظن الحاصل من غلبة الفساد ممن لا انه لا يلزم اهمال ما هو الاهم لولا دلالة النهي على الفساد والامر على الصحة لثبوت الصحة وهو الاعم بشمول دليل التشريع المبني

ولو لم يكن امرا ولو كان عبادة والفساد بعدمه كما هو الغالب والاخر بما يثبتان بالخصوص ولو كان اجماعا ولا يلزم من ابتناء الاحكام عليه اهمالها وهو ظاهر ففيه ان الدليل فذ قام على الصحة بل الشهرة على الثبوت كما يشهد به الكتب الفقهية فان المعروف بينهم الاستدلال بالنواهي في ابواب المعاملات ولذا استدلوا في هذه المسئلة باحتجاج العلماء بالنواهي على الفساد ولم ينكره الخصم بل منع حجيته ارادة ما لا شاهد عليه ودليل التشريع في الغالب هو الامر فلولم يدل على الصحة لزم الاهمال كما ان عدم الدليل على الصحة لا يبين الفساد للناس بل يفهم منه الصحة لان دأب الشرع بيان الفساد غالبا فلولا دلالة النهي على الفساد لزم الاهمال غالبا هذا ومن تأمل في طريقة اهل الصنائع والحرف وفي طريقة اهل كل طريقة لا يبقى له شك في دلالة النهي على الفساد في المعاملة انهم لو لم يكن غيرها ما لا فرق في دلالته عليه بين العبادات والمعاملات ومن جميع ما ذكرنا ظهر ان الدلالة من باب النقل لا الوضع فان النهي لا بد له من سبب وعلة والظاهر عند العقل كونه فساد المنهي عنه نظرا الى المفاهيم على القول بحجيتها فان التقييد لا بد ان يكون له فائدة واظهر الفوائد هو المفهوم واحتج من قال بالدلالة مطلقا لغة باستدلال العلماء على الفساد في جميع الاعصار من غير نكير وبان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة واجيب عن الاول بان عمل العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وفي الكل نظر اما في الاول فلكونه اعم لجواز كون الدلالة من جهة ما ذكرناه او من جهة الشرع والعام لا دلالة له على الخاص واما في الثاني فلان النهي ليس نقيضا للامر لكونهما وجوديين ولو سلم فلا دليل على لزوم كون مقتضى النقيضين نقيضين بل يجوز عدمه واما في الجواب فلان حجية عملهم لا يتوقف على بلوغه حد الاجماع فان المسئلة مما يكفي فيها الظن ولو حصل من قول واحد او من عمله فضلا عن عمل الكل او الجل مع ان الاجماع المنقول حجة في مثلها وان لم يكن الظن حجة مطلقا والمقول بدلالته عليه شرعا مطلقا ما مر من استدلال العلماء وبانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل فان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحيح وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحيح ممتنع لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحيح والنهي عن اخذ فيه بنا ما ليس منه فهو رده واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في اللفظ

ما يدل عليه لعدم قطعها في الكل نظرا إلى ما قلنا عرفت سابقا وأما في الثاني فلأن النهي والصحة وإن كان لا بد أن
يكون لكل منهما حكمة لكن يجوز عدم منافاة الحكمتين وتعارضهما فتكون كل واحدة من الحكمتين داعية على أن
يجتمع مقتضاهما من النهي والصحة وإنما يعتبر الترجيح والتعارض والتساقط مع المنافاة وعدم الاجتماع ألا
ترى أن الظهار منهي عنه ومع ذلك يترتب عليه أثره من حرمة وطئ الزوجة قبل الكفارة ففيه حكمة تقتضي
النهي وحكمة مقتضى الصحة وباعتبار عدم المنافاة بين الحكمتين ترتب عليهما مقتضاهما فيجوز في كل فعل وحكمي
أن الحكمتين متنافيان لا يحكم ممنوع بل خلاف نانا إذ لا يقول أحد بامتناع صحة المنهي عنه مطلقا ولو سلم فلا
نعين الدليل كون الكل له شرعية بل يصير عقليه كما لا يخفى وأما الجزم ضعيفه ومع ذلك لا يكون فعل المنهي عنه
أدخلا في الدين إذ لا يكون الفاعل فاصلا بكونه من الدين وهو واضح وأما في الأخير فلأن كون الفساد
عبارة عن ما ذكره ممنوع بل هو من لوازمه وإنما هو عبارة عن كونه معيوبا ناقضا غير تام وكل عامل طرفين
إذا نهي عن فعل يدل بهذه على أن ذلك الفعل فاسد يعني أن كان مما يتصف بالصحة والفساد ولا يختص ذلك
بالشرع ولما كان فهم ذلك باعتبار التحريم والمنع وكان هو مدلولا لغويا عند جماعة جعلوا فهم اللازم لغويا لكن لما
كان دلالة النهي على التحريم عندنا باعتبار ظهور الطلب في الإلزام لا باعتبار الوضع لم يكن الدلالة على الفساد
لغوية فضلا عن أن مجرد التحريم لا يستلزم الفساد بل إنما يفيد باعتبار أنه لا بد له من سبب عقلا والظاهر
أن فعل العاقل لا يكون لغوا أو عبثا والحصر العلل والأسباب الفساد فلا يكون الكل له لغوية وإن قلنا بكون كل
على التحريم لغويه وهو واضح واحتج المفصل بين العبادات والمعاملات أما بالعبادات فبالتنافي بين الأمر والنهي
وامتناع اجتماعهما فإذا تعلق به النهي يخرج عن متعلق الأمر فلا يكون صحيحا وبأن المفهوم في العرف تخصيص
الأمر بالنهي وخروج المنهي عنه عن المأمور به فيكون فاسدا لأن الصحة موافقة الأمر وإذ لا أمر فلا صحة ولو
سلم عدم امتناع اجتماع الأمر والنهي عقلا فيكفي التنافي وفهم التخصيص عرفا فيكون الكل له لغويه لكون الفساد
من جهة التحريم الذي هو مدلول لغوي وأما في المعاملة فلانتفاء الدلالة لو سلم أما المطابقة فظاهر وكذا
التضمن وأما الالتزام فلانتفاء اللزوم عقلا أو شرعا أو عرفا ولذا يصح أن يقول نهي الظهار ولكن يترتب عليه
الأثر وهو حرمة الوطئ ووجوب الكفارة ولذا لا يفهم التخصيص عرفا فيها كما يفهم في العبادات وجوابه يظهر مما مر
فلا حاجة إلى الإعادة وللنافين مطلقا انتفاء الدلالة كما ذكره المفصل في المعاملات وصحة النهي ثم التصريح بالصحة
وجوابهما ظاهر مما مر وبعض أجلة المشايخ فصل في المعاملات بأن مقتضى الصحة فيها إن كان منحصرا فيما
ينافي التحريم مثل الحلية والإباحة والوجوب ونحوها كما في أحل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى من
النهي عن أكل المال بالباطل وأوفوا بالعقود ونحوها فالنهي عنها إما لذلك يدل على الفساد لأن النهي يدل
على الحرمة فإذا كان بيع مخصوص حراما أو عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما أحل الله ولا مما

يجب

يجب الوفاء لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم أحل وأوفوا مثلا بذلك فيخرج عما يثبت
له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة عدم الدليل على الأصل وهو عدم الدليل على الصحة وما كان مقتضى الصحة
مما لا ينافي التحريم فلا يدل على الفساد كما في قوله إذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر الحرمة
في حال الحيض وفيه ما عرفت من أن النزاع في دلالة النهي وما ذكره من الوجه لا يوجب دلالته عليه
بل غايته إيجابه انتفاء مقتضى الصحة وذلك ليس دلالة النهي على الفساد وهو ظاهر وإنها لا يخصص مقتضى الصحة
فيما ينافي التحريم فإن أوفوا لا ينافي حرمة المعاملة لجواز أن تكون محرمة ومع ذلك إذا عصى وأتى بها وجب الوفاء
بها ومثل قوله عم البيعان بالخيار ما لم يفترقا فإنه يقتضي صحة البيع وثبوت خيار المجلس ولو كان حراما ولو
سلم الجميع فلا يلزم منه الفساد أيضا لا لعدم وجود مقتضى الصحة لا يوجبه كما عرفت في المقدمة تنبيهات الأول

مسئلة اختلفوا في جواز اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد من جهتين وقبل الخوض في تحقيق
المسئلة ينبغي ذكر امور الاول ان الجواز المتنازع فيه هل هو عقلي او هو اعم منه صرح بالاول في
الاشارات وهو ظاهر القوانين ايضا والحق ان المانع يكفيه اثبات العدم بالدليل المعتبر عقليا
كان او شرعيا قطعيا كان او ظنيا فان تمسك المانع بان العقل وان كان يجوز المفهوم من الامر والنهي تخصيص
الامر وتقييد بغير مورد الاجتماع كما فعله بعض الاجلة في رسالته المعمولة في هذه المسئلة على ما هو ببالي ونبه
في شرح الوافية للسيد السند الكاظمي كان صحيحا ولكن لا ينفع الا فيما اذا كان الامر والنهي لفظيين اذ لا ينفع الظن
والظن في غير الالفاظ وكذا يثبت المنع لتمسك المانع بدليل شرعي معتبر يدل على ما منع من الاجتماع ولا يكفي للمجوز
اثبات عدم امتناعه عند العقل بل لا بد من اثبات تجويزه شرعا ايضا بمقتضى الادلة الشرعية ولذا تمسكوا ببعض الامثال
بالاثبات بوقوع الاجتماع عند المولى وتقريره والدليل على ما ذكرنا ان الغرض من الجواز او المنع الحكم بصحة الفرد الذي قد اجتمع
فيه الماهيتان وكفايته في امتثال الامر او الحكم بعدم صحته وعدم الخروج من عهدة الامر بالاتيان به
ولزوم الاعادة ولذا فرعوا عليه الحكم بصحة الصلوة في الدار المغصوبة ونحوها ولا شك ان الثمرة
المذكورة لا يترتب على مجرد الجواز عقلا اذ مع قيام الدليل الشرعي على عدم الاجتماع عموما لا يمكن الحكم بالصحة
بل لا بد من الحكم بالفساد كما لا يخفى ولذا توصل من الادلة الواردة على الفساد في المقامات الخاصة الظنية بالقاعدة
الكلية في الشرعيات او مطلق عدم الاجتماع يكفي في اثبات المنع ولا ينفع حكم العقل بجواز الاجتماع لعدم المنافاة
بين حكم العقل بالجواز وبين عدم الاجتماع على سبيل الكلية من الشرع والاصل المدلول في المسئلة ايضا ونفيا على الدليل
المعتبر على اثبات الكلية عقليا كان او شرعيا اذ به يترتب الثمرات التي يترتب على المسئلة اثباتا ونفيا ولا فرق بين
ان يكون الحاكم بالجواز او المنع العقل او الشرع فلو اجتمع الشارع بان امره ونهيه مما لا يجتمعان كفى للمنع والمانع ولا يتوجه
عليه احد بان دليله ظني ولا يكون عقليا والجواب بعد ما ذكرنا انه لا ينبغي للفطن المتامل في كلام القوم التامل فيه
وبهذه ايضا الكلام من انه القوى فعل التفسير في واحد منها الحكم بالقطع واثبات التخصيص من ملاحظة ادلة القوم فانها
عقلية من الظاهر لكون الدليل عقليا لا يوجب جعل النزاع في الجواز القطعي فضلا عن جعل النزاع هو جواز اجتماع الامر
والنهي عقلا وشرعا لا عقلا فقط الثاني ان الوجوب المتنازع فيه هو الاعم من العيني والكفائي والتعييني والتخييري
يكونان موردين للنزاع مع عدم منافاة من الكفاية في الكفائي وعدم اختيار الفرد الذي هو مورد الاجتماع في
التخييري فلو امر تخييرا ونهى كذلك كما مثل واحد احد فرد الجزئي الامر والنهي فاختار المكلف ذلك الفعل لامتثال الامر
وقد صح فعل الفرد الاخر الذي كان احد فردي الجزئي في النهي كان ذلك الفعل مورد النزاع ومثله ما لو لم يفعل الفرد الاخر
لا اشكال في جواز الاتيان بمورد الاجتماع لاجل امتثال الامر ويكون صحيحا وكذا في الكفائي وما يحكى من بعضهم من انه
مع قوله بعدم جواز الاجتماع قال بجوازه في التوصلي الظاهر ان مراده السقوط لا الاجتماع حقيقة ولو سلم فهو

قائل بالتفصيل ثم ان النزاع لا يختص بالوجوب والتحريم بل واقع في مطلق الاحكام المتضادة كاجتماع الوجوب
والكراهة ايضا محل نزاعهم كالاستحباب والحرمة والاستحباب والكراهة والوجوب والاباحة بالمعنى الاخص والحرمة
والاباحة والاستحباب وهكذا ولذا تمسك المجوزون بالعبادات المكروهة واجاب المانعون بحملها على غير المعنى المصطلح
او بارجاع الكراهة الى امر خارج عن ذلك مما ياتي ولما كان تضاد الوجوب والحرمة اظهر واشد من غيرهما وكان الثمرة فيهما اعمّ
اكثر خصوهما بالعنوان ونحن ايضا نقتفي اثارهم في العنوان ونطرد ما نذكره فيهما حكم غيرهما الثالث الوحدة قد تكون
جنسية وقد تكون نوعية وقد تكون شخصية وقد صرح غير واحد بتخصيص النزاع بالواحد الشخصي وادعى عدم
النزاع في غيره الا من بعض المعتزلة فانكر الجواز فيهما ايضا نظرا الى اعتبار الحسن والقبح وضادهما ظاهر لاختلافهما
بالوجوه والاعتبار ولو سلم فلا يلزم ان يكونا من مقتضيات الماهية النوعية او الجنسية بل يجوز كونهما من مقتضيات
الماهية الشخصية لكن لا بد ان يعلم ان رابعهم من جواز الاجتماع في الواحد الجنسي او النوعي كون نوع من انواع
الجنس مورد الامر ونوع اخر مورد النهي وفرد من افراد النوع مورد الامر وفرد اخر مورد النهي كالسجود فانه
واحد اجتمع فيه الامر والنهي فان نوعا من انواعه وهو السجود لله مورد الامر ونوعا اخر منه وهو السجود
لغيره مورد النهي وكذا الصلوة في الدار المغصوبة مورد النهي والصلوة في غيرها مورد الامر واما لو كان
نفس الجنس قد اجتمع فيه جهتان قد تركب منهما وكان احديهما مورد الامر والاخرى مورد النهي وكانت
النسبة عموما من وجه او مطلقا وكذا النوع لو تركب من كليين احدهما مورد الامر والاخر مورد النهي فمن انهما
فيه فانهما داخلان في محل النزاع والنفي والاثبات واردان عليهما ايضا ولكن لما كان محل الاجتماع مستلزما
للاجتماع في الواحد الشخصي لان ايجادهما لا يمكن الا في ضمن الشخص جعلوا النزاع فيه واخرجوا الواحد بالجنس
او النوع من محل النزاع وعرفوا بان الواحد الجنسي او النوعي الذي لا يوجب الاجتماع فيه الاجتماع في الواحد
بالشخص خارج عن نزاعهم لا ينافي نزاعهم في هذا المثل فلا ريب في دخولهما في نزاعهم فحاصل ان الوحدة اذا
لم يستلزم اجتماع الوجوب والتحريم في الشخص كانت خارجة عن نزاعهم واما مع استلزامه فلا شبهة في
المتنازع فيه قطعا والمراد من تعلق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين كون الامر والنهي بحسب الحقيقة
متعلقا بالجهتين ويكون اجتماعهما في الفرد لاجل حصول الجهتين فيه بحصول الاجتماع في محل واحد انما
هو بتلك الملاحظة وهذا هو محل البحث في المقام وهو مورد النفي والاثبات والقائل بالمنع يتخيل ان ذلك
قاض باجتماع الحكمين حقيقة في الفرد المفروض والقائل بالجواز يتخيل عدم الاجتماع في محل واحد في دقيق
النظر غاية الامر ان يتراءى في جليل النظر والامتناع الناشي من حكم العقل انما يتبع الحقيقة دون ظاهر الحال
والاجتماع في المقام بحسب الحقيقة لقيام الحكمين حقيقة بنفس الجهتين وهما شيئان متغايران لا اتحاد بينهما
بحسب الحقيقة واما انما تعلق الامر والنهي بنفس الفرد من الجهتين المفروضتين من غير ان يتعلقا بنفس

الجهتين فيكون كل من الجهتين المفروضتين واسطة في ثبوت الحكم المفروض لا في عروضه فهو خارج عن محل
نزاعهم والقائل بالجواز لا يجوزه بل هو قائل بالمنع ايضا ثم ان الجهة قد تكون تعليلية بان تكون علة للامر او النهي
لا ان تكون نفس المتعلق او جزء المركب ان يقول اكرم زيدا العالم ولا تكرمه لفسقه بان يكون العلم علة للامر
بالاكرام والفسق علة النهي عنه لا ان يكون الاول قيدا لمتعلق الامر والثاني قيدا لمتعلق النهي وكما اذا
كان شرب الدواء نافعا لبعض امراض المريض ومضرا لبعض اخر منها فشربه واحد شخصي يتعدد فيه الجهة
لكن الجهتين تعليليتان لا توجبان اختلاف متعلق الامر والنهي وقد تكون تقييدية بان تكون تلك الجهة
متعلق الامر او النهي او جزء المركب كما في الصلوة في الدار المغصوبة فانها واحدة قد اجتمع فيها الجهتان وهما
الصلوة والغصب والامر قد تعلق بجهة هي الصلوة والنهي قد تعلق بجهة اخرى هي الغصب وقد اجتمعا
في ذلك الواحد وعلى التقديرين اما ان يكون الجهتان مثلا متلازمتين لا ينفك احديهما عن الاخرى او
متغايرتين يمكن انفكاك كل واحدة عن الاخرى او يكون جهة الامر ملازمة لجهة النهي غير منفكة
عنها او بالعكس فان كان الجهتان تعليليتين فلا نزاع وان كان تقييدية تبين مثلا متلازمتين لا ينفك
احديهما عن الاخرى من غير جهة المكلف فلا تكون التكليف بهما فلا نزاع ايضا كما لو لم يمكن للمكلف الصلوة
الا في الدار المغصوبة ولا الغصب الا في ضمن الصلوة وان امكن انفكاك جهة الامر عن جهة النهي
كما لو امكنه الصلوة في غير الدار المغصوبة ولا يمكنه الغصب الا في ضمن الصلوة فهو محل النزاع ايضا
ان كان بالعكس كما لا يمكن له الصلوة الا في الدار المغصوبة وامكن له الغصب في غير الصلوة فهو ايضا
من محل النزاع ايضا وبعبارة اخرى الجهتان اما ان تكونا متساويتين او يكون جهة الامر اعم مطلقا وجهة النهي
اخص كذلك او بالعكس او يكون بينهما عموم وخصوص من وجه وهذه النسب الثلث اعم من ان تكون
بالذات او باعتبار العارض فان كانت النسبة هي التساوي فلا نزاع فيها وكذا اذا كانت جهة النهي اعم
مطلقا لعدم امكان امتثال الامر والنهي وان كانت هي العموم من وجه او كانت جهة الامر اعم مطلقا
فهما محل النزاع فتخصيص النزاع بما اذا كانت النسبة عموما من وجه كما في القوانين ويحكى عن ظاهر الحاجبي
والعضدي والامدي والابهري والزركشي والاصفهاني ليس في محله اذ جهة المنع موجودة في القسمين
كما ان ما يقتضي الجواز ايضا موجود فيهما نعم قد يقيم التخصيص عن في العموم المطلوب ولكن فيه لا نقيم فيما يكلا
على القول بالجواز اذا عرفت هذه الامور فنقول المشهور بين اصحابنا والمعتزلة عدم الجواز واختار جماعة
منهم جوازه عقلا وهو المحكي عن اكثر الاشاعرة وبناء ان بعض الاجلة اختار جوازه عقلا وعدم جوازه عرفا
بمعنى ان المفهوم من الامر والنهي ان متعلق الامر غير مورد الاجتماع سواء كانت النسبة بينهما عموما من وجه
او مطلقا وهو المحكي ايضا عن السيد السند الكاظمي في شرح الوافية ويمكن توجيه الجواز مطلقا بوجوه الاول

انه لا يمتنع عند العقل ان يكون المطلوب هو الماهية لا بشرط ويحصل الامتثال بايجادها ولو في ضمن
الفرد الذي اجتمع فيه الماهيتان وان يكون ضم الماهية المبغوضة اليها واتحادها في الوجود غير مؤثر
في كونها محصلة للامتثال وموافقة للامر فيه وموجبة لحصول الغرض المقصود كما نشاهد ذلك في افعال العقلاء
كثيرا ولا شك ان العقل يجوز ذلك ويحكم بعدم امتناعه واهل العقول قاطبة يحكمون بجوازه والمنكر وان انكر
باللسان لكن يحكم به بجنانه لو خلي وطبعه واذا كان جائزا عند العقل ولا دليل على خلافه من الشرع فلا تسمع
من منصف كل ما استند به المانعون ولا اصل جوازه وصحة الفرد الذي هو محل الاجتماع الثاني انه لو امر
المولى عبده بالمشي الى السوق مثلا ونهاه عن الكون في مكان خاص وكان الطريق الى السوق منحصرا لا يمكن
للعبد المشي من اي منها اراد احدها يكون في ذلك المكان ثم اختار العبد المشي اليه من ذلك الطريق
فانه يحكم اهل العقول قاطبة بكونه مطيعا من جهة الامر عاصيا من جهة النهي وكذا لو امره بالمشي في كل يوم
خمسين خطوة ونهاه عن الدخول في مكان خاص ثم مشى ذلك المقدار في ذلك المكان فانه نقطع
بانه مطيع عاص من جهتي الامر والنهي ومثل جماعة بالامر بخياطة الثوب والنهي عن الكون في مكان
مخصوص واورد عليهم بان الظاهر من المثال المذكور ارادة تحصيل الخياطة كيف ما اتفقت سلمنا
لكن المطلوب فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع
كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت
واعترض بان هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة
الخياطة باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وايضا الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي عقلا
وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يكون مراد المجيب انه دعوى
الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ان الحال وارد على
مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لا انه
يصير واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال نفس الصحة بان نتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك
في التوصلي ويقال بانه صحيح من اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة على جواز
الاجتماع سلمنا بل مناط الاستدلال ان الامتثال العرفي للامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله
مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا ان الحرام مسقط عن
الواجب فلا فائدة في هذا الجواب ورد بان كلام المورد ظاهر في ارادة كون الامر توصليا فانه لا يصح من
عاقل فضلا عن فاضل ان لا يجوز تعلق الحكم بالكلي ثم يبني جواب الخصم على تجويزه مع عدم الحاجة
اليه والمقصود المعترض بل مراده ان غرض الامر لما كان ايجاد الخياطة وقد حصلت فلا موضع للحكم حتى يوفق

به ومنه يتضح ما في كلام من ان الظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا فانه لم يدع الا
الامتثال بل ادعى حصول الغرض وهو الخياطة فلم يبق للحكم محل حتى يوفق به وما ذكر من انه ليس مناط الاشكال
نفس الصحة لم نظفر من المورد على الكلام عليه حتى يعترض به بل مراده ان غرض الامر لما كان حصول الخياطة وقد
حصلت صار سببا لتشبه الامتثال والا فلا امتثال وهو المقصود من الجواب نعم يرد على المورد ان مناط الاستدلال
على صدق الامتثال عرفا كما هو واضح وهو لا ينافي كون الامر توصليا وغرض الامر الخياطة وقد حصلت وما ذكر
من ان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة واضح الفساد فان مدخلية الكون في الخياطة
ليست بادون من مدخليته في الصلوة فان الخياطة عبارة عن تحريك الاصابع بنحو خاص وادخال الابرة في
الثوب واخراجها منه فلا يحتاج الى ان يقع الكون وان لم يكن ذاتيا للخياطة لكنه من لوازمها وشرائطها عقلا
فيلزم وجوبه من وجوب الخياطة فاذا جاز فيه جاز فيما نحن فيه لعدم الفرق بل لا يصح ما مر فضلا عما
وجوب المقدمة ومن العجب ما وقع في جوابه من منع كون الكون مقدمة بالنسبة الى الخياطة بل مقارن والعجب
منه عده من مقارناتها ونقيضه منع حصول القطع بالامتثال بها اذا لم يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت
مما لا ينبغي على طريقة المورد فانها تقتضي الاسقاط ح لا الاجتماع ومع ذلك المنع مكابرة وذلك لجميع على الظني
يكفي في ذلك كونه من المباحث اللفظية التي يكفي فيها الظني اقول مقتضى كلام المورد هو ما بنى عليه المعترض
من كون مراده جواز الاجتماع حيث يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت سواء كان مراده من ذلك كون متعلق
الامر هو الطبيعة او كان مراده ان وجوب الخياطة توصلي وهو يجتمع مع الحرام نعم لما كان ارادة ذلك
لمطلب المجيب من تعلق الطلب بخصوصية الفرد ولظهور عدم الفرق عنده بين الواجبات التوصلية وغيرها
وجب حمل كلامه على ما ذكره الى الكل على ما ذكره المعترض وح يرد عليه ما اورده من ان غرض المستدل
هو حصول الامتثال وصدق الاطاعة بالنسبة الى الامر ولو كان توصليا لا شك في عدم حصوله الا
مع الاجتماع اذ بدونه لا يحصل الامتثال وان كان يسقط بالفرد المحرم الوجوب وانكاره مكابرة مع انه لا يعقل
سقوط الوجوب بالفرد المحرم الا مع الاجتماع اذ لو كان الماهية المطلقة غير مطلوبة فكيف يسقط الطلب بايجاد
والاتيان بها لا يقع فلا يقوم غير المطلوب مقام المطلوب ويوجب سقوطه كما في غسل الثوب فان المكلف
مامور بغسله ومع ذلك لو غسله غيره من دون اطلاعه او طرحه الريح في الماء بحيث غسل كفى وسقط
وجوب الغسل وقيام فعل الغير او غيره مقام المامور به ومن الواضحات ان الوجوب لا يتعلق بفعل الغير
ولا بما لا يكون فعل المكلف ولا بما خرج عن قدرته واختياره وبما نحن فيه يجوز ان يكون كذلك
بان يكون المطلوب ايجاد الطبيعة في ضمن الفرد الغير المحرم ويكون ايجادها في ضمنه مسقطا للوجوب
ويقوم مقامه لانا نقول فرق بين ما اذا كان المسقط فعل المكلف وبين ما اذا كان غيره فان في الاول

يرجع السقوط الى ان الامر بايجاد الماهية في ضمن الفرد الغير المحرم ينحل الى امرين احدهما الامر بايجادها
وثانيهما الامر بكون ايجادها في ضمن غير الفرد ولذا لو اوجدها في ضمن الفرد المحرم كان عاصيا بالنظر الى الامر
الثاني واتيا بالمطلوب بالنظر الى الامر الاول نظيره ما ذكره في حج النذر من ان الامر بالموقتة على قسمين احدهما
ينحل الى امرين احدهما الامر بايجاد الفعل والثاني الامر بايقاعه في الزمان الاول فلو عصى ولم يات به في
الزمان الاول كان عاصيا ولكن وجب عليه الاتيان بالفعل في الزمان الثاني كما في الحج ونحوه وثانيهما ما لا ينحل
عليهما بل يكون امرا واحدا فان عصى ولم يات به في الزمان الاول يسقط الامر ويكون تاركا للمامور به
وعاصيا ولا يجب عليه الاتيان بالفعل في الزمان الثاني فكما ان الاوامر الزمانية يكون الامر بها على
قسمين فكذا غير الزمانية فلو امره بايجاد الفعل في مكان خاص فهو على قسمين احدهما ما ينحل الى امرين امر
بايجاد الفعل وامر بكون الايجاد المذكور في ذلك المكان فان اوجده في غيره كان عاصيا بالنظر الى الامر الثاني
دون الامر الاول بل مطيعا بالنظر اليه وثانيهما ما لا ينحل كذلك فلو اتى بغير الفرد المامور به لا ينفع في الامر بل يبقى و
يلزمه الاتيان بالمامور به ان امكن والامر فيما نحن فيه ينقسم على قسمين احدهما ما يكون ايجاد الخصوصية لمصلحة
فيها بعث الى الامر بها وثانيهما ما يكون ايجابها لمصلحة في غيرها وانتفاؤها بانتفائها وما نحن فيه من هذا القبيل
فان الامر بالاتيان بالفعل في ضمن الفرد الغير المحرم ينحل الى امرين امر بالاتيان بالفعل وامر بكونه متلبسا في
ضمن الفرد الذي لا يكون محرما فان اتى بالفرد المحرم كان عاصيا بالنظر الى الامر الثاني ومطيعا بالنظر الى الامر
الاول ويكون ايجاب الخصوصية لمصلحة في غيرها ولذا يسقط الامر بالاتيان بالفرد المحرم ولا يجب الاعادة
واما السقوط بفعل الغير ونحوه فلما لم يمكن تعلق الامر المتعلق بالمكلف بغير فعله لا نقول فيه بتعلق الامر بكم
بخلاف ما اذا كان المسقط هو فعل المكلف فان تعلق الامر به لا مانع منه بل هو الظاهر من كفايته الفرد المحرم
في سقوط الواجب بل لا يعقل كفايته مع امكان الاتيان بغير المحرم وعدم تنصيص عليه الا بتحليل
الامر بالاتيان بالماهية في ضمن غير المحرم على امرين كما ذكرناه والا فاللازم الاتيان بالمامور به ح و
الحاصل لا نفهم فرقا بين التوصليات وغيرها في لزوم كون الماهية المطلقة مطلوبة ولو في ضمن الفرد المحرم
عند كفاية الفرد المحرم في سقوط الامر فكما ان في التابعية كفاية الفرد المحرم دليل على تعلق الطلب بالماهية
المطلقة فكذلك في الاول الثالث ان المفهوم من الامر والنهي تعلق الطلب فيهما بالمبدأ ايجادا وتركا ولا شك
انه يفهم كل ظاهر والامتثال والانتهاء لا يمكن الا بترك جميع الافراد في النهي والاتيان بفرد في الامر
لعدم القدرة على الاتيان بالطبيعة وتركها الا بتوسط الفرد فالفرد واسطة في ايجادها لا ان يكون نفس متعلق
الامر والنهي فيكون موضوع الحكمين المتضادين هو الماهيتين دون الفرد فلا يلزم اجتماع المتضادين
في محل واحد غاية الامر ان المكلف بسوء اختياره جمعهما في فرد واحد وذلك لا يوجب على الامر ان يعين ذلك

تكليفا بما لا يطاق ولا جمعا للمتضادين في محل واحد فمقتضى ظاهر الامر والنهي الحكم بحصول الامتثال بالاتيان
بالفرد المنهي وحصول العصيان به ولا صارف عنه فيجب الحكم بالاجتماع وهو المطلوب لا يقال الامر والنهي وان كانا
متعلقين بالماهيتين دون الافراد ولكن لما كان الفرد واسطة في ايجاد الماهية كان مقدمة للواجب والحرام ومقدمة
الواجب واجبة ومقدمة الحرام محرمة فالوجوب والتحريم قد كانا متعلقين بالفرد غاية الامر لوقوع الوجوب والتحريم
العرضيين دون الذاتيين وكما يمتنع تعلق الذاتيين بالفرد فكذا يمتنع تعلق العرضيين فيلزم المحذور لانا نقول
على المختار من وجوب مقدمة الواجب وحرمة مقدمة الحرام المتصف بالوجوب هو الافراد المباحة لا مطلق
الافراد والتحريم يتعلق بجميع الافراد اذ الواجب يكفي فيه الاتيان بفرد والحرام لا بد فيه من ترك جميع الافراد
ولما كان افراد الواجب متعددة يحكم العقل بالتخيير بينها واذا كان بعضها فردا للحرام ايضا لا يحكم العقل بالتخيير
بين المحرم وغيره بل يوجب العقل الاتيان بغير فرد الحرام وما دل على وجوب المقدمة وما يقتضيه لا يدل الا
يقتضي الا وجوب الافراد المباحة فالوجوب العرضي الناشي من المقدمة لا يتعلق بالفرد المحرم حتى يلزم اجتماعه
مع الحرمة في الفرد نعم الحرمة الناشية من كون الفرد سببا لايجاد الحرام وسبب الحرام حرام يتعلق بجميع
الافراد فالفرد الذي اجتمع فيه المهيتان وان كان حراما من حيث كونه سببا للحرام لكنه لا يكون واجبا من
حيث كونه سببا لاداء الواجب اذ وجوب السبب متعلق بغيره من الافراد على انه يمكن منع كون الفرد مقدمة
للواجب او الحرام اذ المقدمة ما يتوقف عليه وجود الواجب او الحرام والفرد ليس كذلك فان وجوده عين وجود
الواجب او الحرام فايجاد الواجب مثلا عين ايجاد الفرد لا غيره والمقدمة لا بد ان تكون مغايرة لذيها والا
لزم توقف الشيء على نفسه نعم ايجاد الواجب لما لم يمكن الا في ضمن الفرد وجب عند العقل ايجاده لكن لا يلزم
من ذلك كون الفرد مقدمة له كيف ولو كان الفرد مقدمة لزم الدور فان ايجاد الطبيعة كما لا يمكن الا في
ضمن الفرد كذا لا يمكن ايجاد الفرد الا مع ايجاد الماهية اذ الفرد مركب من الماهية والخصوصية ووجود
الفرد يتوقف على وجود الماهية لتوقف الكل على الجزء ولو قيل يجوز ان يكون توقفهما من قبيل توقف كل
واحدة من اللبنتين المتساندتين على قيام الاخرى فلا ضير قلنا فرق بينهما فان في اللبنتين يتوقف بقاء
كل واحدة على بقاء الاخرى وفيما نحن فيه يتوقف حدوث كل واحد او وجوده على حدوث الاخر ووجوده وهو
محال بخلاف الاول فاستقل المطلوب بالامر ايجاد الماهية والمطلوب بالنهي ترك ايجادها او ايجاد الماهية في
الفرد ولا تمايز بينهما في الطلب اذا تعلق بايجاد الماهية كان متعلقا بايجاد الفرد فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم
في ايجاد الفرد وهو واحد شخصي يمتنع اجتماعهما فيه فالقائل بالجواز زعم ان الماهيتين مختلفتان فلا يلزم اجتماع
المتضادين في محل واحد وغفل عن كون الطلب متعلقا بايجاد الماهية وترك ايجادها لا بنفسها والا لزم
عدم الاختلاف بين الامر والنهي لتعلق كل بالماهية نفسها وهو ضروري البطلان فلا اشكال بل نحن

نقول بجواز الاجتماع مع قولنا بان متعلق الامر ايجاد الماهية ومتعلق النهي ترك ايجادها ولا منافاة فان ايجاد
الماهية ايضا كلي له افراد متعددة احدها ايجادها في ضمن الفرد المحرم والايجاد الكلي الذي تعلق به الامر
غير الايجاد الكلي الذي يتعلق به النهي غاية الامر صيرورتهما متحدا في الفرد المحرم نعم لو كان ايجاد الماهية شخصيا
لا يكون كليا حتى يتعدد لاختلاف المتعلقين كان لما ذكره وجه لكنه غير مسلم ولا دليل على امتناع ذلك لانتفاء
القدر المشترك الجامع بين الوجودات والايجادات فظاهر الامر والنهي لا صارف عنه لا يقال المحقق في العقليات
ان الوجودات متباينة بحقيقتها وانها حقائق مختلفة لا اشتراك بينها ولا جامع فليس هنا قدر مشترك بين
الايجادات يكون هو متعلقا للامر او النهي فلا بد ان يكون متعلق الامر والنهي هو الايجادات الخاصة فيلزم ان
يكون الفرد المحرم من حيث الخصوصية متعلق الامر والنهي معا وهو محال باتفاق الخصم لانا نقول
كون الوجودات حقائق مختلفة لا اشتراك بينها مخالف للوجدان الصحيح فان العقل اذا نظر اليها من حيث
انفسها مع قطع النظر عن الامور الخارجية يجد في حقيقتها اشتراكا وامتيازا ولذا نصدق على الجميع مفهوم
واحد ودعوى كون عرضيا لحقائق الوجود لذاتها غير مسموعة مع صحة حمل ذلك المفهوم على كل واحد
منها لذا حمل يقتضي الاتحاد اما في المفهوم او في الخارج والاول منتف في المقام فتعين الثاني ولو سلم فانا
لا نجد دليلا يقتضي عدم الاشتراك بين الوجودات وامتناع اشتراكها في بعض الاجزاء ومقتضى ظاهر الخطابات
هو الاشتراك وعدم الاختلاف بتمام الذات فلا صارف عنه فيجب العمل به والحكم بمقتضاه وكون متعلق
الامر والنهي هو الايجاد الكلي المشترك بين الايجادات وعلى من يدعي خلاف ذلك البرهان ولا يلزم علينا
الخوض فيما ذكروه في العلوم العقلية في بيان تباين حقايق الوجود لكفاية الظهور من اللفظ في استنباط
الاحكام الشرعية ولا يلزم الفحص من هذه الجهة مع حصول الظن منها بارادة القدر المشترك مع ان
مقتضى كلام بعضهم هو انهم قائل فلا اشكال فبطل ما ذكره بعضهم في مقام الجواب عن الدليل الثاني من ان
توضيح الاستدلال ان المفروض في محل النزاع تعلق كل من الامر والنهي بطبيعة غير ما تعلق به الاخرى فهنا
طبيعتان مختلفتان تعلق الامر باحديهما والنهي بالاخرى غاية الامر ان يكون المكلف اوجدهما في مصداق واحد وفاتيهما
في الوجود بسوء اختياره ولا مانع من ذلك لا من جهة قيام الضدين بامر واحد اذ المفروض قيام الحكمين بالطبيعتين
وهما امران لا اتحاد بينهما في لحاظ الطبيعة الذي هو المناط في تعلق التكليف فان المكلف به هو الطبيعة المطلقة
الماخوذة لا بشرط شيء حسب ما قرر في محله وهما متغايران بهذا اللحاظ قطعا لا اتحاد بينهما اصلا الا ترى في المثال
المشهور انه لا يصدق طبيعة الصلوة غصبا ولا طبيعة الغصب صلوة غاية الامر انهما تصادقان على مصداق واحد
ومن ذلك يظهر انه لا مانع من صدور الامر والنهي من الحكيم لان مع اختلاف المرادين ولا من جهة
لزوم ارادة القبيح من الحكيم لعدم تعلق الامر الا بالطبيعة الراجحة الخالية عن الوجوه المقبحة ولا

من

من جهة لزوم التكليف بالمحال ضرورة امكان الانفكاك بين الامرين وانما جمع المكلف بينهما بسوء اختياره وتقرير
الاحتجاج المذكور بوجه اخر قد مرت الاشارة اليه ايضا وهو انه قد تقرر في محله ان الطبيعتين اللتين بينهما
عموم من وجه لا يمكن اتحادهما بحسب الوجود لان مصداق كل منهما مغاير لمصداق الاخرى عند التحقيق واذا
كان الحال في الطبيعتين المفروضتين في المقام على الوجه المذكور فلا اجتماع للامر والنهي بحسب الحقيقة لان تمام
الوجوب والتحريم في شيء واحد لاختلاف المتعلقين بحسب الوجود غاية الامر حصول الاتحاد بينهما بالعرض على بعض الوجوه
المفروض انفكاك كل من الطبيعتين عن الاخرى وانتفاء الملازمة بينهما وكون الجمع بينهما من سوء اختيار المكلف
فلا يلزم التكليف بالمحال ايضا والجواب اما عن التقرير الاول فبما عرفت من ان متعلق الامر والنهي انما هي الطبايع من
حيث الوجود اذ لا يعقل طلب نفس الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود فتغاير الماهيتين في حد
انفسهما لا يفيد شيئا في المقام مع اتحادهما في الوجود الذي هو مناط التكليف ومتعلقه ومع الغض عنه فليس
الوجوب والحرمة ونحوهما الا من عوارض الوجود لا من عوارض الماهية فلا تتصف بهما الماهية الا من حيث
وجودها في الخارج اما محققا او مقدرا والمفروض اتحاد الماهيتين بالنظر الى الوجود الذي هو مناط الاتصاف
فان قلت ان المطلوب انما هو وجود الماهية دون الخصوصية والمفروض رجحان وجود الماهية على عدمها وان
لم يكن الاتيان بالماهية الاخرى راجحا بل كان مرجوحا فالوجود المفروض اذا قيس الى الماهية الراجحة كان راجحا
على عدمه وان قيس الى الماهية الاخرى كان بالعكس فاي مانع من اجتماع الراجحية على الوجه المذكور في شيء
والمرجوحية
واحد نظرا الى اختلاف الجهتين قلت من البين امتناع اتصاف الشيء الواحد بالرجحان والمرجوحية بحسب الواقع
وان امكن حصول الجهتين المذكورتين فيه فغاية الامر رجحانه بالنظر الى احديهما ومرجوحيته بالنظر الى
الاخرى وهذا غير رجحان ايجاده على عدمه ومرجوحيته بحسب الواقع اذ لا بد حينئذ من ملاحظة النسبة بين
الجهتين والاخذ بالراجح او الحكم بالمساواة كيف ولو جاز حصول الوصفين في الواقع نظرا الى اختلاف الجهتين
فاما ان يتفرع عليهما التكليف بالايجاد والترك معا فيلزم التكليف بالمحال او يتعلق باحدهما فلا اجتماع للحكمين
فان قلت انا نقول بوجوب ايجاد الطبيعة المطلقة من غير ان يتعلق الوجوب بشيء من خصوصيات افرادها اذ
لا يتعلق الامر بشيء منها على ما حقق في محله اقصى الامر انه لما توقف ايجاد الطبيعة على ايجاد واحد من الافراد
اذ لا يمكن ايجاد الكلي الا بايجاد افراده كان الاتيان باحد الافراد واجبا من باب المقدمة وهي تحصل في ضمن
الحرام ايضا سواء قلنا بامكان اجتماع الوجوب التوصلي مع الحرام او قلنا بعدمه نظرا الى قيام الحرام مقام الواجب فيكون
الاتيان بالحرام مسقطا للتكليف المتعلق بالمحل لحصول التوصل بالحرام كما هو المختار حسب ما مر القول فيه وح
نقول بتحريم الفرد المفروض وحصول التوصل به الى اداء الطبيعة الواجبة كما يتخلص من كلام بعضهم الفاضل في
المقام قلنا لا ريب ان الماهية متحدة مع الفرد بحسب الخارج وليس الاتيان بالفرد في الخارج الا عين الاتيان

وليس الامتياز بينهما الا في
تحليل العقل فكيف يعقل ان
يكون مقدمة موصلة اليه بل
ليس الاتيان بالفرد الا عين
الاتيان بالطبيعة

بالطبيعة فيكون ذلك اداء لنفس الواجب غاية الامر ان عنوان الخصوصية اذا ميز في نظر العقل عن عنوان الطبيعة
لم يحكم بوجوبه لنفسه بل من حيث اتحاده مع الواجب في الخارج اذ توقف حصول الواجب في الخارج على اتحاده معه
وكون الشيء بالنظر الى بعض عناوينه مقدمة لعنوانه الاخر في لحاظ العقل لا يقضي بكون وجوب ذلك الشيء في
الخارج من باب المقدمة حتى يمكن القول بتحريمه وسقوط الواجب باداته اذ قد يكون ذلك الشيء بعينه واجبا نفسيا
بملاحظة صدق ذلك العنوان عليه فلا يمكن الحكم بتحريمه كما هو الحال بالنسبة الى الطبيعة والخصوصية بل
قد يكون الشيء بملاحظة بعض عناوينه مباحا او مكروها مثلا ويكون بملاحظة عنوان اخر واجبا فح لا يصح
القول باباحته في الواقع لوضوح غلبة جهة الوجوب على جهة الاباحة فيتصف الفعل بالوجوب بحسب الواقع
كما هو الحال في جميع الواجبات لعدم وجوبها بجميع العناوين الصادقة عليها وح فالحاصل انه لا مجال
للقول بكون الاتيان بالفرد اتيانا بالمقدمة الموصلة الى الواجب لا اداء لنفس الواجب بل ليس الاتيان به الا
لكن بملاحظة كونه الطبيعة المامور بها كيف ولو لا ذلك لما كان الصادر عن المكلفين الا المقدمات دون نفس
الواجبات اذ ليس الحاصل منهم في الخارج الا الافراد وهو واضح الفساد وح فتسليم حرمة الفرد في المقام
والحكم بعدم وجوبه مع الحكم باداء الطبيعة الواجبة واتصافها بالوجوب كما ترى ومن العجب ما ذكره الفاضل
المذكور في المقام حيث قال قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلق وكاشفا للنقاب عن السر المحجوب انه لا تنافي
في ان يقول الحكيم هذا الطبيعة مطلوبي ولا ارضى ايجادها في ضمن هذا الفرد لكن لو عصيتني واوجدتها
فيه اعاقبك بما خالفتني في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه خارج عن العام
فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لانها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر
الصبح وارتفع الظلام فالى كم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد
التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد الخاص لا باتيانه في ضمن هذا الفرد
الخاص المنهي عنه انتهى كلامه رفع مقامه فانه بعد تسليم كون ايجاد الطبيعة في ضمن الفرد المفروض عصيانا
على استحقاق العقاب لا يعقل القول بكون الطبيعة الحاصلة في ضمنه مطلوبة كما مر اليه الاشارة فانه ان كان ايجاد
تلك الطبيعة باي ايجاد كان مطلوبا له لم يتصور معه القول بحرمة الايجاد المفروض والمنع منه وان لم يكن
ايجادها كذلك مامورا به بل كان المطلوب ايجادها بغير الايجاد المفروض لم يعقل القول بحصول الامتثال
بالايجاد المفروض ولو من جهة حصول الطبيعة به اذ ليس ذلك الايجاد الا عصيانا محضا لا يؤتى به
شائبة الطاعة والانقياد فان قلت ليس المقصود شيء من الوجهين المذكورين بل المدعى كون المطلوب
ايجاد نفس الطبيعة لا بشرط العموم ولا التخصيص ولا شك في حصول الا بشرط في ضمن الفرد المذكور فاي
مانع من حرمة ذلك الايجاد الخاص ومطلوبية مطلق ايجاد الطبيعة لا بشرط فيكون الاتيان بذلك الخاص

مطيعا

مطيعا بالنظر الى الاتيان بالطبيعة لا بشرط عاصيا من جهة الخصوصية وقد اشار الى هذا المعنى بقوله
فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن الحاصل الفرد لانها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد وقوله
ان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصل في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد
الخاص قلت انا ذكرنا حينئذ ظاهري لا يكاد يعقل حقيقة بعد التامل فيه فانه ان اريد بذلك بقاء مطلوبية
الطبيعة لا بشرط على حالها مع فرض مطلوبية ترك ايجادها على الوجه الخاص فهو واضح الفساد من البين
انه مع عدم مطلوبية ايجادها على الوجه الخاص يكون المطلوب ايجادها على غير ذلك الوجه فلا يكون
لا بشرط مطلوبا بل يكون المطلوب مشروطا بخلاف ما هو المفروض وح فلا يعقل حصول الامتثال مع
اتيانه بغير مطلوب الامر وان اريد به ان مطلوبية الطبيعة وان قيدت بايجادها على غير الوجه المذكور
لا تقيد عدم مطلوبية اصل الطبيعة الراجحة بالايجاد المفروض اذ قد يكون ذلك من جهة المرجوحية
الحاصلة في الخصوصية في جانب الطبيعة ومطلوبيتها من حيث هي على حالها الا ان الجمع بين ذلك
والاجتناب عن المرجوحية الحاصلة لاجل الخصوصية يقتضي تقييد الامر بايجاد الطبيعة بغير الصورة
المفروضة فلا يدل ذلك على عدم مطلوبية اصل الطبيعة فلو فرض انه عصى باقدامه على الايجاد المفروض
فانما يكون عاصيا من جهة اقدامه على الخصوصية المرجوحة لا بتركه ايجاد اصل الطبيعة فهو ايضا فاسد
فانه بعد تقييد الامر المتعلق بالطبيعة بغير الصورة المفروضة لا يعقل وجه لحصول الامتثال باداتها
وكون النهي المتعلق بها لا من جهة ملاحظة نفس الطبيعة بل لاجل الخصوصية لا يفيد شيئا في المقام اذ لا
يعتبر في تحريم الفعل ان تكون العلة في تحريم ذات ذلك الفعل بل لا اشكال في صحة اتصافه بالتحريم
لعلة خارجة من ذاته كما في كثير من المحرمات فان التحسين والتقبيح غالبا انما يكون بالوجوه والاعتبار
ومنه المفروض في المقام وح فكيف يعقل حصول الامتثال مع تقييد الامر المتعلق بالطبيعة بالنهي
المفروض الا ان لا يلتزم ح بتقييد الامر بل يقول بتعلق الوجوب والتحريم معا بالايجاد المفروض
بالنظر الى اختلاف الجهتين اعني بملاحظة كونه ايجادا للطبيعة المطلقة وكونه ايجادا للخصوصية
وهو مع وضوح فساده للزومه اجتماع الضدين في محل واحد مخالف لما هو بصدده من البيان
فانه اراد بذلك دفع لزوم اجتماع الضدين اعني الوجوب والتحريم في شيء واحد بالتزام حصول
التحريم خاصة في المقام دون الوجوب وان حصل به اداء الواجب حسبما نعم واما الجواب عن
النقض في الثاني فمن وجوه احدها ان الطبايع المقررة في الشريعة كالصلوة والغصب في المثال المفروض
من امور الاعتبارية بحسب الخارج لا وجود لها الا بوجود ما ينتزع منها والمفروض اتحاد
ما ينتزع منه الامران المذكوران في الوجود فان نفس الكون في المكان المغصوب ينتزع منه

الصلوة والغصب وان كانت حيثية كونه صلوة مغايرة بالاعتبار لحيثية كونه غصبا فليس للصلوة وجود
متميز عن الغصب بل الحاصل من المكلف في الخارج امر واحد هو الكون المزبور وينتزع منه الامران المذكوران
فكل من الامرين المذكورين في وجوده الاعتباري مغاير للاخر لكن لا وجود لشيء منهما في الخارج استقلالا
وانما الموجود هناك منشأ انتزاع الامرين فالطبيعتان المفروضتان متحدتان بحسب الوجود الخارجي
الطبيعي نظرا الى اتحاد ما ينتزعان منه ولما عرفت ان المكلف به هو ايجاد الماهية وقولك الايجاد لاجتماع
المتنافيين في تكليفه بايجاد منشأ انتزاع الامرين وقد يكون لا ترى انه لو قال ائتني بواحد من القوم
ولا تأتني بالفاسق لم يمكن ابقاء التكليفين على اطلاقهما فان المأمور بالاتيان والمنهي عنه بحسب الحقيقة انما
هو من ينتزع منه الوصفان المذكوران لا مجرد الاتيان بالواحد من حيث انه واحد ومفهوم الفاسق
من حيث هو ومجرد تغاير الوجهين للصدق بحسب الاعتبار لا ينفع في المقام مع اتحادهما في الخارج بحسب
ما ينتزعان منه ويرد عليه ان منشأ انتزاع الامرين المذكورين وان كان امرا واحدا في الخارج الا ان كلا منهما
مغاير للاخر بحسب وجوده الضعيف الاعتباري اذ من البين ان انتزاع العقل لشيء من شيء يتفرع
على نحو وجود لذلك الشيء في المنتزع منه والا لكان الانتزاع بمحض الفعل من غير ان يكون له حقيقة اصلا ومن البين
انه لذلك الوجود ليس عين وجود المنتزع منه بملاحظة انه بل هو من توابعه ولواحقه فاذا انفرد بذلك نقول
ان اتحاد منشأ انتزاع الامرين لا يقضي باتحادهما بحسب الوجود الخارجي ليكون وجود منشأ الانتزاع عين وجود
الامرين المذكورين في الخارج نعم غاية الامر ان يكون وجودهما تابعا لوجوده فاذا كان هناك شيئان موجودان في
الخارج ولو بحسب الوجود الضعيف فاي مانع من قيام الضدين بهما نظرا الى تغاير محليهما اقصى الامر توقف وجودهما
على وجود ما ينتزع منه ولا ربط له بلزوم المانع المذكور نعم يتم الكلام المذكور على قول من لا يجعل وجود
الامور الاعتبارية في الخارج اصلا ويجعل وجودها في الخارج بمعنى وجود ما ينتزع منه فيرجع التكليف بايجادها
عنده الى التكليف بايجاد ما ينتزع منه ويتم المدعى فيها لان التكاليف المتعلقة بالطبائع المنتزعة من
الافعال انما تتعلق حقيقة بتلك الافعال التي ينتزع منها الطبائع المفروضة لا بمجرد تلك الطبائع من حيث
هي فمفاد الامر بالصلوة هو الاتيان بالفعل الذي ينتزع منه تلك الطبيعة فالمطلوب هو نفس الحركات والسكنات
مثلا الصادرة من المكلف نظرا الى انتزاع الصلوة منها لان المأمور به هو تلك الامور المنتزعة من غير
ان تكون نفس الافعال الصادرة مطلوبة للامر وانما تكون مطلوبة تبعا من جهة ايصالها الى المطلوب نظرا
الى قيام المطلوب بها وتبعيته لوجودها بل هي مطلوبة بعين مطلوبية الفعل المنتزع منها وفهم العرف اقوى شاهد
على ذلك الا ترى انه لو قال ائتني باحد هذين او بابن عمرو وكان المفهوم منه هو الاتيان بالذات التي ثبت لها المفهوم
المذكور اعني الصفة المشهورة دون المصداق الحقيقي وح فنقول ان ما ينتزع منه المأمور به والمنهي عنه

امر واحد في الخارج وقد عرفت تعلق الطلب به فعلا ونركا فيلزم اجتماع الضدين بالنسبة اليه حسب ما قررناه ثم انه لو ان الملح
في محل البحث كون النسبة بين الطبيعتين هو العموم من وجه وقضية ذلك اجتماع الطبيعتين المفروضتين في المصداق
كيف ولو لم يجتمعا في المصداق وكان مصداق كل منهما مغايرا للاخر لكانت النسبة بينهما تباينا كليا فهي تقتضي اتحاد كل من
الطبيعتين للاخر بحسب الوجود بملاحظة ذلك المصداق حسب ما قررناه لا ينافي اتحادهما ولو بالعرض من بعض الوجوه الا
ترى ان الحيوان والاسود يصدقان على شيء واحد ويحمل احدهما على الاخر فيكون مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود ولا ينافيه كون
وجود ذلك المصداق في نفسه مغايرا للوجود السواد في نفسه اعني الاسود بما هو اسود فهنا الحقيقة اتحاد
في الخارج وحقيقة مغايرة وانما يصح الحمل بملاحظة الجهة الاولى دون الثانية ولذا لا يصح حمل السواد على الجسم ويصح
حمل الاسود اذا تقرر ذلك فنقول انما يتعلق بالامر والنهي من المصداق الملحوظ في المقام انما اعتبرت بالجهة الاولى
اذ المفروض كون النسبة بين المأمور به والمنهي عنه هو العموم من وجه ولو كانت ملحوظة بالاعتبار الثاني لكانت
النسبة بينهما المباينة الكلية الا ترى ان تصادق الصلوة والغصب انما هو بالاعتبار الاول وهي الجهة التي تعلق
بها الامر والنهي بالنظر اليها ولذا فرض تصادق الطبيعتين في الفرد الواحد كما هو المفروض في محل البحث واما مع
ملاحظتهما بالاعتبار الثاني فلا يعقل عدم تصادقهما وتباينهما في المصداق اذ لا شيء من حيثية الصلوة بغصب
ولا من حيثية الغصب بالصلوة وح فنقول انه على القول بجواز الاجتماع الامر والنهي يلزم اجتماع الضدين في الشيء الواحد الا ان المفروض
اتحاد الطبيعتين بحسب الواقع في ذلك الاعتبار وثبوت الحكمين المذكورين لهما بتلك الملاحظة فلا فائدة في تغايرهما
وتباينهما من جهة اخرى دايرها ان وجوب الطبيعة علة لوجوب الفرد فتكون جهة تعليلية واسطة في ثبوت الوجوب
له لا تقييدية واسطة في العروض فالمتصف بالوجوب هو نفس الفرد وانما يجب من اجل حصول الطبيعة وبه كذا
الحال في التحريم فيجتمع الحكمان في الفرد فان قلت اريد بذلك كون وجود الفرد معللا بوجوب الطبيعة بان يكون هناك
وجوبان يتعلق احدهما بالطبيعة والاخر بالفرد ويكون وجوب الفرد معللا بوجوب الطبيعة حاصلا به فهي الظاهر
فساده لوضوح انه ليس هناك وجوبان ليكون المكلف باتيان الفرد اتيا بواجبين بل ليس الواجب الا نفس الطبيعة ويكون
الفرد واجبا بوجوب الطبيعة نظرا الى الاتحاد معها في الخارج وان تغاير في ملاحظة العقل فان اريد ان وجوب الفرد
معلل بنفس الطبيعة بمعنى ان حصول الطبيعة في ضمن الفرد لما كان مطلوبا وجوبه فانما يجب الاتيان به لاجل حصول
الطبيعة في ضمنه من غير ان يتعلق الوجوب بنفس الطبيعة بل انما يتعلق بالفرد ويكون الطبيعة الحاصلة به علة لثبوت الوجوب
له فهو وان صح به ما ذكر من لزوم اجتماع المتنافيين الا ان مبنى الكلام المذكور كون متعلق الامر والنهي خصوص
الافراد دون نفس الطبايع غاية الامر ان تكون الطبيعة جهة تعليلية في وجوب الفرد وهذا القول مرغوب عنه لا
معول عليه كما مر الكلام فلا يتم المبنى وافضى ما يتخيل في المقامات ان الحاصل هناك وان كان وجوبا واحدا
الا انه يتصف بذلك الوجوب اولا بالذات الطبيعة وثانيا بالعرض الفرد نظرا الى الاتحاد معها وح فانتساب

الوجود الى الفرد معلل بوجوب الطبيعة في نظر العقل وان لم يكن هناك وجوبان بحسب الخارج ويثبت الطبيعة جهة تكون
واسطة في العروض لثبوت الوجوب للفرد فلا تكون الجهة جهة لا تقييدية بحسب الخارج لا تعليلية كما ادعيت
ان الواحد هو افراد الطبيعة من حيث انطباق الطبيعة عليها وصدقها عليها ان ما ذكر من تعلق الامر بالطبايع من حيث الوجود كاشف
هي على نحو القضية الطبيعية في الطبيعة بملاحظة وجودها في الخارج عين الفرد اذ ايجاد الطبيعة انما يكون بايجاد فردها
لا يتأتى ذلك ما ذكرناه من كون الجهة تعليلية لما عرفت من ان التعليل المذكور انما هو في لحاظ العقل بعد ملاحظة الاتحاد
لا في الخارج اذ لا تميز بينهما حسب ما عرفت فلا يلزم ان يكون هناك وجوبان يتعلق احدهما بالطبيعة والاخر بالفرد كما يقتضيه ظاهر ما يتراءى من عبارة المجيب في المقام تعليلية مع تعلق الوجوب بنفس الطبيعة لا ان تكون
الطبيعة واسطة في العروض وتكون الجهة تقييدية وذلك لتعلق الحكم بحسب الذات بالاولى ودوان الحكم على الطبيعة
بالوجوب والحكم على الافراد غاية الامر ان يكون ذلك بشرط سريان الطبيعة اليها وبه يفرق بين تعلق الاوامر بالافراد و
بنفس الطبايع كما عرفت الاشارة اليه وح فيجري ما ذكرناه ان كون الجهة هنا تعليلية انما هو من جهة الحيثية
المفروضة فتحصل مما قررناه انه ليس وجوب الفرد حاصلا بالعرض اذ ليس مفاد وجوب الطبيعة في الخارج الا
عين مفاد وجوب الفرد اذ لا يتصف الطبيعة من حيث هي بالوجوب كما عرفت وانما يتصف به من حيث الوجود وهو عين الفرد
الا ان كلا من الاعتبارين في لحاظ العقل غير الاخر واسناد الوجوب الى الثاني معلل باسناده الى الاول خامسها
ان ايجاد الطبيعة يتوقف على ايجاد الخصوصية فلو لم نقل بكون خصوصية العوارض للاحد متحدة مع
الطبيعة بحسب الوجود بل مغايرة لها فالوجوب عند التدقيق فلا ريب في توقف حصول الماهية في الخارج على انضمام
اليها اذ لا تتحقق الا بتلك الخصوصيات مقدمة لحصول الواجبات فانها تقربه من وجوب مقدمة الواجب فيكون وجوب
الطبيعة مقدمة لثبوت الوجوب للخصوصية وعلة مقتضية له كما ان وجوب الخصوصية مقدمة لوجود الطبيعة والفرض
ان تلك الخصوصية محرمة اذ مفاد النهي عن الشيء تحريم جزئياته المندرجة تحته فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم
في شيء واحد شخصي غاية الامر ان يكون الوجوب غيريا تخييريا والتحريم نفسيا تعيينيا وقد يورد عليه بوجوه احدها ان
وجوب المقدمة بما ذكر غيري تبعي ولا مانع من اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة النفسية اذ المقصود من ايجاب المقدمة
هو الايصال الى ذيها وهو حاصل بالحرام ايضا ويدفعه ما عرفت من عدم الفرق بين ذلك وغيره من اقسام الوجوب
وان السبب العقلي بامتناع الاجتماع في غيره قاض بذلك بالنسبة اليه ايضا ثانيها ان الفرد المسلم في محل المقدمة الجائز واما
المقدمة المحرمة فليست بواجبة وانما هي مسقطة للواجب لحصول الغرض بها كما في قطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فلا
تكون تلك الخصوصية المحرمة واجبة وفيه انه اذا لم تكن تلك الخصوصية واجبة اصلا لم يحصل تعلق الوجوب بالطبيعة
الحاصلة بها فان تلك الخصوصيات وان كانت خارجة عن نفس الماهية مغايرة لذاتها الا انها متحدة معها بنحو من الاتحاد
في وجودها الشخصي فانها انما تكون شخصا معينا بانضمام العوارض المشخصة اليها فهي في حصولها الشخصي متقومة بتلك

الخصوصية وان لم تكن متقومة بها في مرتبة ذاتها فهي بهذا اللحاظ متحدة مع الخصوصية وان تغايرتا في لحاظ
اخر فلا تقوم للطبيعة بها بالنسبة الى تلك الملاحظة فاذا فرض كون الخصوصية حراما محضا كان تحصلها
الشخصي حراما ومعه لا يمكن ان يكون الطبيعة المتحدة معها الحاصلة بذلك الحصول واجبا حسب ما يقتضي الجواز
المذكور بالاعتراف به والحاصل انه اذا كان التشخص المفروض من الطبيعة محرما لم يكن واجب كما هو ايجاد تلك
الطبيعة في ضمن عين ذلك التشخص محرما وح فيكون ذلك مقيدا لاطلاق الامر نعم لو لم يكن بين الطبيعة
والخصوصية اتحاد اصلا ولم يكن هناك الا توقف وجود الطبيعة على وجود الخصوصية صح ما ذكر من
القول بوجوب نفس الطبيعة الحاصلة وسقوط المقدمة الواجبة باداء المحرم لكن ليس الحال في المقام على ما
ذكر حسب ما قرر في محله ثالثها مع كون الخصوصية مقدمة لاداء الطبيعة وانما هي من لوازم وجودها
فالامر متعلق بايجاد نفس الطبيعة غاية الامر ان يستلزم ذلك احدى الخصوصيات الحاصلة اذ لا
يمكن وجود المطلق على الاطلاق بل انما وجب لزوم الخصوصية ويدفعه ان ذلك لو تم لزم حرمة الطبيعة
اللازمة لوجود الحرام فان تحريم اللازم يستدعي تحريم الملزوم فيعود المحذور فان قلت انا لا نقول
ح بكون ايجاد الطبيعة مستلزما لايجاد تلك الخصوصية بل نقول ان الطبيعة والخصوصية مثلا نعتان
في الوجود قلت ان المتلازمين اما ان يكونا علة ومعلولا او معلولين لعلة واحدة وعلى الاول لا
كما قلنا وعلى الثاني يكون وجوب الطبيعة مستلزما لوجوب علتها وحرمة المعلول الاخر
مستلزما لحرمة علته فيلزم المحذور المذكور بالنسبة الى تلك العلة وقد اتفق
الفراغ من تسويد هذا الكتاب المستطاب من تصنيفات المحقق المدقق الامير
سيد حسن قدس سره في صبيحة يوم السبت الثالث شهر ربيع المولود من عام
تسعة وسبعين ومائتين والف من الهجرة كما ابتدأت به في يوم السبت
الثالث والعشرين من ذي الحجة الحرام من عام ثمانية
وسبعين ومائتين والف من الهجرة النبوية
وحرره العبد المذنب العاصي المسمى بالاسم
الكامل و الملكي بابو الحسن
الموسوي الحسيني
الخوانساري

ابتدا شروع يوم الخميس الحادي عشر شهر المظفر
من سنة تسعة وسبعين ومائتين والف ...
العبد المذنب العاصي ... ابن محمد ... محمد
رضا ... ابو الحسن ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الباب الاول في الادلة الشرعية وفيه مقدمة ومسائل اما المقدمة فتشتمل على فصول **الفصل الاول**

في بيان معنى الدليل فنقول هو لغة فعيل بمعنى الفاعل من الدلالة بمعنى الهداية يقول دلالته على كذا اذا هديته اليه
ويطلق على ما تقوم به الدلالة وعلى الناصب للدليل والذاكر له ولا شبهة في كونه حقيقة في الاول ولا يبعد
ذلك في الاخيرين ايضا لكن من باب الاشتراك المعنوي لا اللفظي وعند الفقهاء والاصوليين ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب جزئي والمراد من الموصول اعم من القول واعم من المركب فان العالم دليل عندهم على
وجود الصانع مع انه مفرد ولا يكون لفظا وقيد الامكان لادراج المغفول لعدم اشتراط فعلية التوصل
فيه في اصطلاحهم والنظر هو الفكر وقيل ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى اخر وصحة النظر ان يكون فيه
وجه الدلالة اعني ما به ينتقل الذهن كالحدوث للعالم وفساده خلافه وتقييده بها لعدم خروج ما ينظر فيه
على الوجه الفاسد ولا يتوصل منه الى المطلوب الجزئي اذ لو اطلق لفهم منه ان الدليل يجب ان يكون التوصل به الى
المطلوب الجزئي باي نظر كان مع ان العالم دليل عندهم ولا يمكن التوصل به اليه باي نظر كان وتقييد المطلوب
بالجزئي لاخراج المعرف على ما ذكره غير واحد اذ ليس ما يتوصل به اليه خبريا بل هو مجرد تصور المعرف بالفتح وفيه
نظر اذ الحاصل من التعريف هو التصديق والاذعان بكون الماهية المطلوب حدها والغرض منه حصول هذا التصديق
كيف ولولا حصوله لم يحصل المعرفة فان مجرد التصور مع عدم حصول التصديق لا يكون معرفة قطعا الا ترى انه لو سئل
عن ماهية شيء فعرفه بعضهم بتعريف وبعضهم بتعريف اخر وحصل التردد في ان الصحيح ايهما فقد حصل التصور ولا يحصل
المعرفة قطعا ثم لو سلمنا عدم كون الحاصل من التعريف خبريا فمجرد هذا يوجب انتقاض التعريف عكسا فان كثيرا من الادلة
الشرعية معرفات فان قوله عليه السلام الوجه الذي قال الله عز وجل فاغسلوا وجوهكم ... لا ينبغي لاحد ان يزيد ولا ينقص
منه ان زاد عليه لم يوجر وان نقص منه اثم ما دارت عليه الوسطى والابهام من قصاص شعر الراس الى الذقن دليل
شرعي على اثبات الوجه مع انه من المعرف والقول الشارح وكذا قوله عليه السلام التشهد في الركعتين او ليس الحمد لله
اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم صل على محمد وال محمد وتقبل شفاعته
وارفع درجته وغير ذلك واورد على الحد بان مقتضاه كون الدليل منحصرا في المركب على الترتيب اذ لا معنى للنظر في كل
الفقه الا الامور الحاضرة المرتبة وبطلانه واضح اذ لا شك في ان قولنا العالم متغير وكل متغير حادث على النهج الذي
دليل عندهم وما قيل في وجه ان يستلزم ان لا يكون لنا دليل بالفعل قط لان من اخذ الامكان في حده يكون
معروض النظر دليلا عنده بالفعل فالعالم دليل عنده ... واورد ايضا بان الاول لم يتبدل بصحيح النظر

بالنظر الصحيح والمطلوب نحو القصر فان الموصل النظر بشرط الصحة والحاصل من الدليل بما لا يكون مطلوبا بل
ربما يكون ضد النتيجة كان يكون مطلوبه لاجل ارجاد ... من العالم وبالترتيب بان خلاف ولا يكون الحاصل منه
مطلوبا والاول وان كان لا يخرج عن نظر ولكن التأخرين وعند المنطقيين قول لان تصاعد الشيئين يلزم لذاته قول
اخر ويكون عنده اخر تخرج الامارات على الاول ويحمل على الثاني ومقتضى الحد عدم كون الفاسد دليلا لانه لا يصل على
انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب جزئي **الفصل الثاني** في بيان اقسامه فاعلم ان الاستدلال قد يكون
بالعلة على المعلول ويسمى الدليل حينئذ لميا كالاستدلال بالحركة على الحرارة وبحركة اليد على حركة المفتاح وقد يكون بالمعلول
على العلة كما يستدل بوجود العالم على وجود الصانع وقد يكون من معلول الى معلول اخر كما يستدل بالدخان على وجود الحرارة
ويسمى الدليل على كل واحد من التقديرين انيا من باب الاشتراك المعنوي وايضا قد يكون الدليل عقليا وقد يكون
نقليا وقد يكون مركبا من العقلي والنقلي وقد خصه بعضهم في الاول والاخير بناء على ان النقلي لا يكون بعض مقدماته عقليا
والحق ان اطلاق الدليل على ما يكون نقليا لا ينافي كون بعض مقدماته عقلية كما يقال للاية والحديث الدليل مع قطع النظر
عن المقدمات العقلية ولا يكون شيء من تلك المقدمات جزء الملاصق فالدليل حينئذ نقلي صرف وان كان بعض مقدماته
عقليا ودعوى كون الدليل النقلي اصطلاحا بما لا يكون شيء من مقدماته عقليا ممنوعة بل الظاهر خلافه فانه على هذا لا يمكن
حصول العلم من النقلي كالخبر المتواتر المعنوي وان كان حصوله منه موقوفا على امور عقلية الا ان النسبة حاصلة في صدق انه
وايضا قد يكون الدليل كاشفا عن الواقع كاكثر من ظواهر الكتاب والسنة والاجماعات وادلة العقل ويسمى دليلا اجتهاديا
وقد لا يكون كذلك بل يتعين به العمل ويسمى دليلا عمليا او فقاهتيا كما في جملة من الاصول كاصل البراءة واصل الاباحة
واصل العدم وايضا قد يكون الدليل تنجيزيا وقد يكون تعليقيا فالاول ما لا يكون وجوده معلقا على عدم امر كاكثر ظواهر
الكتاب والسنة فان وجودها لا يتوقف على نفي غيرها والثاني ما يكون وجوده معلقا على نفي غيره كما في الاستصحاب
واصل البراءة واصل العدم واصل الصحة وغيرها فان كل واحد منها انما وجب دليل من الادلة على خلاف مقتضاه يعلق
ولا يمكن وجوده الا ترى انه لو دل ظاهر الكتاب والسنة والاجماع على ان الحكم غير باق في الزمان الثاني وان حكمه مخالف
للزمان الاول لا يكون هناك للاستصحاب مجرى ولا يكون له وجود لان معناه عدم نقض اليقين بغير
ومع وجود الدليل لا يكون النقض بغير اليقين بل باليقين والحاصل ان الاستصحاب مثلا انما يجري في زمان الشك
والا فلا استصحاب وايضا قد يكون الدليل شرعيا وقد يكون عقليا فالاول ما يكون منسوبا الى الشارع لما
سمعنا بان يكون صادرا منه او يوصف بان يجعل دليلا والثاني ما يكون منسوبا الى العقل بان يكون من مدركاته
واحكامه ولا يكون من الاول كقبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان فانهما مما يدركهما العقل ويكونان
من احكامه وقد يطلق الشرعي على ما يعم العقلي في الجملة ولذا يعد عندهم العقل من الادلة الشرعية والمراد منه هنا ما
يكون مدلوله حكما شرعيا سواء كان من الكتاب او السنة او الاجماع او العقل والمراد بها الادلة الشرعية في العنوان

هو للمعنى الاول واتم الدليل قد يكون علميا اى يكون مفيدا للعلم بمدلوله وقد يكون ظنيا اى مفيدا للظن به و
قد يكون تعبديا لا يفيد علما ولا ظنا والاولان قد يكون العلم والظن معتبرين فى مدلولهما بحيث لولا افادة العلم
فى الاول والظن فى الثانى لم يكن دليلا ولا حجة وقد لا يكون كذلك فيكون الاقسام خمسة الاول العلمى الذى يكون
افادته العلم معتبرا فيه كالعقليات المستقلة كقبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان فان الاول دليل
على حرمته والثانى على الوجوب او الاستحباب والثانى ما يفيد العلم بمدلوله ولكن لا يعتبر فيه ذلك الا باشتماله
المفيد للعلم بمدلولها فانها ان لم تفد العلم لم تكن حجة ايضا والثالث ما يفيد الظن بالمدلول ويكون ذلك معتبرا فيه
ايضا كالظواهر المفيدة للاحكام الواقعية لما قال ان المعتبر فى حجيتها عند المشهور وعلى التحقيق افادتها الظن بها
بحيث لولم تفده لم تكن حجة والرابع ما يفيد الظن بمدلوله ولكن لا يكون افادته اياه شرطا فى حجيته مثل الظواهر
التى تفيد الظن فانه لا يكون ذلك شرطا فى حجيتها عند جماعة فلو فرض فى الظنون التى لا تكون حجة فى الشريعة
مثلا لم يحصل الظن منها لا توجب للظن الحجية عندهم وكالاستصحاب المفيد للظن على المختار فان الثابت
به هو بقاء ما كان على ما كان فما كان موجودا فى الواقع ثم شك فى بقائه فقضية الاستصحاب الحكم ببقائه فى الواقع
ولا يعتبر فيه افادة الظن فلو لم يفده يكون حجة الخامس ما لا يفيد العلم ولا الظن بالمدلول ولكنه حجة ودليل
تعبدا بمعنى ان الشارع جعله حجة ولم يعتبر فيه العلم ولا الظن كاكثر الاستصحاب وجملة من الظواهر التى لا تفيد
علما ولا ظنا باعتبار معارضة ما لا يكون حجة من الظنون عند الجماعة وان كان المشهور بعدم الحجية ثم ان ما
يفيد العلم لا يحتاج اعتباره وحجيته الى الدليل لان غير العلم يعلم اعتباره بالعلم فلو احتاج اعتبار العلم الى
غيره دار ولقيام الضرورة القاطعة على حجية العلم واتفاق العقلاء عليها نعم يمكن خروج بعض افراده من
الحجية اذ لا امتناع فى تصريح المولى لعبده بالنهى عن العمل ببعض افراد العلم وتصريح الشارع بالنهى عن عمل
الحاكم فى حكومته بعلمه الناشى من غير الطرق المقررة فى الشرع من البينة والاقرار وغيرهما وبالنهى عن اهل
الوسواس بعلمهم فى النجاسة مثلا لكن الخروج عن الحجية والاعتبار يحتاج الى الدليل فلو لم يقم دليل على عدم الحجية
كان حجة فعلى هذا لو لم يوجد فى الادلة الشرعية دليل على عدم حجية علم الحاكم فاللازم الحكم بحجيته الا ان يقال ان علمه
لما كان مما اختلف فى حجيته مع عدم الدليل على الحجية يعد ما يشكل الحكم بالحجية لعدم قيام الضرورة عليها وعدم
لزوم الدور او التسلسل وكذا ما يكون مثله ويدفعه ان العقل القاطع يحكم بالحجية فيما لم يقم على المنع من حجيته دليل
وهو كاف فلا اشكال واما ما لا يفيد العلم فالمعروف ان حجيته محتاجة الى الدليل فما لم يقم على حجيته دليل لا
يكون حجة ولا يجوز العمل به بل فى كلام غير واحد دعوى الاجماع عليه وفى كلام بعضهم دعوى الاتفاق عليه
واليه يعض مشايخنا بما يتراءى من طريقة العلماء فى مطالبتهم كل من يقول بحجية شىء منه بالدليل فان لم يكن له
دليل لا يقبلون منه ويردون عليه ويحكمون بفساد قوله فعلى هذا فالدليل لا بد ان يكون مفيدا للعلم

للعلم او مستندا الى ما يفيد العلم ولو بوسائط فلو لم يفد العلم ولا يكون منتهيا الى العلم ايضا لا يكون حجة وعن
بعضهم ان الظن حجة من دون انتهائه الى اليقين ومقتضى كلام بعضهم اصالة حجية جملة من الطرف المذكور
ولو لم يقم على حجيتها دليل واستدل للاول بالعقل والايات والاخبار والاجماع اما الاول فلان من البين ان
العقل فى ايجاب دفع الضرر عن النفس بما المضار الاخروية لعظمها ودوامها فلا بد من تحصيل الامن مما
يحتمل ترتبها عليه والامن من ترتبها لا يحصل بالعمل بمجرد الظن لقيام الاحتمال الباعث على الخوف وان الاخذ — مطابق للظن
ما يغلب فيه عدم الانطباق ويكثر فيه الخطأ فلا يؤمن مع الاخذ به من ترتب الضرر كيف ولولا ذلك لما كان
الحجة للانبياء على الرعية اذ بمجرد امكان البعثة ودعوى افادة المعجزة لا يحصل الا خوف الضرر مع المخالفة
وعدم الاستكشاف عن حقيقة حال الدعوى لا حكم العقل انه يوجب ذلك لما لزم عدم الانتقال الى كلامه
ونزول النظر فى معجزته فلا يتم الحجة عليهم واما الثانى فلان فى عدة من الايات الكريمة ما لا يدل على المنع من الاخذ — بالظن
كما فى القول به وورود مطلقا الاصول دون الفروع فلا تدل على عدم جواز الاستدلال بها فى الاحكام وان الاخذ
بذلك اخذ بالظن فى عدم جواز الاخذ بالظن مردود مدفوع اما الاول فبان جملة من تلك الايات انما وقعت
فى الفروع وانما المستفاد منها اعطاء القاعدة فى عدم الاكتفاء بالظن فى تحصيل الحق بل هى واردة فى مقام الانكار
على الكفار وذمهم فى ذلك اتكالهم على الظنون والاحتجاج عليهم بحكم العقل فيجرى فيما نحن فيه ايضا الى ما هو مركوز فى
العقول من عدم جواز الاعتماد على الظن والتخمين فى امور الدين مع عظم خطرها وشدة الضرر المترتب عليها
فالمقصود افادة الحجة عليهم بمقتضى عقولهم لا بالنص المتوقف على صدقه فيرد الاحتجاج واما الثالث
فلان فى الاخبار الكثيرة ما لا يدل على وجوب تحصيل العلم وعدم الاكتفاء بغيره كالروايات الامرة بالتعلم
ومعرفة الاحكام والدالة على توقف العمل على العلم والروايات المشتملة على النهى عن الحكم بغير العلم والاخذ
بالظن الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع ولا يبعد دعوى التواتر فيها بعد ملاحظة الجميع واما الرابع فلان
الاقوال مطبقة على مطالبة الدليل على حجية ما يدعى من الظنون وعدم الاكتفاء بكونه مظنة فى جميع الاعصار
والامصار وممن ادعى حجية مطلق الظن فانما يستند فيه الى حجة قطعية كيف ولو استند فيه الى الظن لما دفعه
ما قررنا ان المستفاد من العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا عدم حجية الظن من حيث انه ظن نعم لو قام
دليل قطعى ابتداء او بواسطة على حجيته كان حجة وجاز الاستناد اليه وكان ذلك الظن خارجا عن القاعدة
المذكورة وفى الكل نظر اما فى الاول فلان حصول الخوف من العمل بغير العلم مع عدم قيام الحجة على
اعتباره ممنوع على الاطلاق كيف والمشاهد من طريقة ارباب الديانات والموالى والعبيد والرؤساء والمرؤسين — سبب
والسلاطين والرعايا العمل بالطرق المتداولة المتعارفة عندهم ولو لم يبلغ الاذن اليهم من معتبر اذ هم
واهل الشرائع كافة لا يحتاطون من بادرة العمل بالطرق المعهودة المتداولة من دون تناول الاذن

فقد يعتبر البينة لو عملنا لا مر على الطرق المتداولة عندهم مثل خبر العدل فى صدور حكم منه لم يكن عند
العقلاء مستحقا للعقاب والذم بل الظاهر استحقاق الذم بترك العمل به ولذا كانت الصحابة والتابعين
طريقتهم مستقرة على ذلك ولم يرتب منهم عليه العقلاء وارباب الديانات بل جميع اهل الاديان كان عادتهم ذلك
من دون استحقاقهم للذم والعقاب نعم العمل بغير الطرق المعهودة المتداولة موجب للخوف واستحقاق الذم والعقاب
والحاصل لا يمنع العقل من العمل بالطرق المعهودة ولا يحصل من العمل به خوف ولا يوجب ترك العمل به حذرا من
الضرر فان الضرر المترتب عليه ليس الا المواخذة على العمل به وهو مقطوع العدم فى الشرع بل فى كل موضع
كان للمولى عقلا حكيما فان المواخذة مع عدم البيان قبيح عقلا فكيف يخاف منه ولا فرق بين العمل بالطريق
المعهود وبين ايقاع الفعل المعهود بينهم قطعا فكما ان ايقاع ذلك الفعل وعدم الاحتراز عنه من دون
حصول الاذن فيه لا يكون ممنوعا عند العقل ولا فاعله مستحقا للذم والعقاب بل كان مجوزا عنده ما دون اذن
فكذا العمل بالطريق المتداول المعهود والعقلاء قاطبة يجوزونه ولا يعيبون منه والمتكلم المخالف بذلك انه ما هو مجيح
عند وجدانه فان قلنا العمل به وان لم يكن موجبا للخوف الذى يجب الاحتراز عنه لكن نسبته مدلوله وما يستفاد
منه الى الشارع مثلا قبيح منهى عنه لانه قول بغير العلم وفعل ما لا يعلم ولا شك فى قبحه قلت بعد كون الطريق معهودا
متعارفا مثلا ولا يكون العمل به قبيحا ممنوعا عند العقل ما لم يرد النهى عنه والمنع منه ولا الجهل كما ان الاصل فى
الافعال هو الاباحة بحكم العقل القاطع فكذا الاصل فى الطرق المتداولة المعهودة هو جواز الاخذ بها بحكم
العقل القاطع والايات الدالة على الاول دالة على الثانى ايضا وكذا الاخبار والفرق بينهما تحكم ان تحريم العمل بالطريق
تكليف بما لا يأتى المكلف فيدخل فى عموم قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وقوله ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حى عن بينة وقوله عليه السلام كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى وقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان
وما لا يعلمون الحديث ونحوها فان قلت كما ان تحريم العمل به تكليف بما لا يأتى المكلف فكذا ايجاب العمل به
اذ الطريق ان كان حجة كان العمل به واجبا لا مباحا وان لم يكن حجة كان العمل به حراما فلا يمكن اثبات الحجية بامكان
عدم الحرمة لانها معا نقيضان وايضا اذا كان الدليل مفيدا لوجوب شىء فكما ان الاصل عدم حرمة العمل بالظن
فكذا الاصل عدم وجوب ذلك الشىء بل يمكن ان يقال ان معنى جواز العمل بالدليل جواز اخذ مدلوله والاتيان
به والعمل بمقتضاه واذا كان مدلوله الوجوب او الحرمة كان الاصل هو الوجوب او التحريم مع انهما تكليفان مقتضى
الاصل عدمهما فكيف يمكن ان يكون الاصل وجوبهما وكذا لو كان مفاد الدليل وجود حكم وضعى جاز ايضا لو كان مفاده
عدم الحكم او عدم التكليف مع كون الاصل جواز العمل به قلنا غاية الامر عدم حجية التمسك باصالة البراءة على حجية
الدليل لكن فى اصالة الحجية التاسيس بالعقل وما ذكرناه كفاية واما فى الثانى فلان الايات والاخبار الدالة على المنع
من الاخذ بغير العلم لا تشمل الجميع فان خبر الواحد العدل المفيد للاطمينان لا يدخل فى اطلاق قوله تعالى ولا تقف

ولا تقف ما ليس لك به علم عرفا بل هو داخل فيما له به علم وكذا قول المفتى فى حق المستفتى وكذا اقرار المنكر ونحوها وكذا لا يدخل
عليها العمل بالظن والقول بما لا يعلم فلا يدخل فى اطلاق ادلة المنع سلمنا لكن لا شك ولا شبهة فى حجية جملة كثيرة من
الظنون وجريها ما ليس بعلم فى الشرع ولم يذكر فى الايات والاخبار شىء منها فلا بد من تخصيصها واخراجها فلا يبقى
لها بالنسبة الى المشكوك فيه لا يبقى التخصيص والتقييد لما كان للاصل فلا بد من الاقتصار فيهما على قدر الضرورة — مما لغير
والحكم بدخول ما لم يثبت خروجه فلا يضر كثرتها لصحة التمسك بالعام والمطلق فى غيرها بل لنا لا نقول العام المخصص
اما ان يتيقن بكونه مجازا فى الباقى او يتيقن بكونه حقيقة فعلى الاول انا نقول الامر بعد تعذر الحقيقة بين كون المراد من
اللفظ دخول تمام الباقى حتى المشكوك وبين كون المراد هو ما عدا المشكوك فتقديم الاول اما ان يكون باعتبار فهم
العلاقة اما لكونه اقرب او لكونه اشبه واما ان يكون باعتبار عدم بيان خروج المشكوك عن العام عند ذكره
وعلى التقادير لا يحصل الظن من الايات والاخبار بدخول المشكوك فى العام فان الاقربية والاشبهية انما يوجبان
تعيين الاقرب والاشبه اذا كانا مما يفيد به لا مطلقا فلو كان افراد العام الخارج منها كثيرة فى دون شك
فى خروج فرد ولحاظه فان مجرد كون مجازه اقرب الى الاصل من سواه ونحوه لا يوجب فى العرف ظهوره
عندهم بل فهمهم فى الرجحان بان فى الظهور من اللفظ قطعا وعدم بيان خروج الفرد عند ذكر المتكلم العام
لا يوجب الظن بدخول المشكوك اذا كان المتكلم فى مقام بيان المخرج مع العام ومانحن فيه ليس كذلك فانه لو كان — مصدر
بيانه لذكر بعض ما علم خروجه مع العمومات المذكورة وليس فليس وفى المطلق اذا قيد كان حكمه حكم العام فيما ذكرنا
فالوجه الوجه والحاصل لا يحصل من العمومات والمطلقات المذكورة بعد فهم خروج جملة كثيرة من الافراد منها
بالخارج الظن بدخول ما شك فى اعتباره قطعا فلا تكون حجة على عدم اعتباره ومنه يبين ما فى الثالث
واما فى الرابع فلان غاية ما يظهر من طريقة العلماء وجوب كون القول بحجية غير العلم مستندا الى الدليل معتبر
ولو كان هو حكم العقل او الشرع بكون الاصل فيما شك فيه هو الحجية ما لم يثبت عدمها ولا يلزم ان يكون
دليلا اجتهاديا فلا منافاة بين ما شاهدنا من طريقتهم وكون الاصل هو الحجية اما مطلقا او فى الجملة فان الاصل
المذكور دليل على الحجية ايضا فيكون القول بالحجية مستندا الى الدليل لا يقال المشاهد من طريقتهم هو عدم الحجية
فيما لم يقم دليل عليها فانهم اذا لم يجدوا دليلا يحكمون بعدمها لانا نقول ظاهرهم وان كان ذلك لكن لا يحصل
منه الظن بان رأى المعصوم لما شاهدنا من استمرار طريقة اهل الاديان والصحابة والتابعين بل وغير المتدينين
ايضا من الموالى والعبيد والسلاطين والرعية وغيرهم على حجية ما كان معتبرا عند المرؤسين حيث يعلمون الرئيس علم
اعتباره فلم يبين عدم اعتباره يعملون بها فى فهم احكامه ولو بادر احد الى العمل بالطرق المتعارفة المتداولة
التى كانت معتبرة عندهم فى احكام مولاه ورئيسه لم يخطؤه ولم يذموه بل ولو عاتبه يحكمون بقبحه فاستقرار طريقتهم
على ذلك كاشف عن معتبر وحقيقته اذ لولا ذلك لما امكن رؤساء الاديان بل اصل العقول فالامر مما يعم به البلوى

وعدم الدليل على ما فرطوا فيه دليل على صحتها مع ان العقل ايضا يحكم بها ويقبح المواخذة وعدم استحقاق العامل
بذلك ذما ولا عقابا بل ترك العمل موجبا لاستحقاق التارك الذم والعقاب عند العقل والعقلاء لا يقال كيف تقول
ذلك وجل العلماء لو لم تقل كلهم على ترك العمل بالمشكوك وعدم اتخاذه دليلا وطريقا لانا نقول انما هو باعتبار
تمسكهم بما مر من الايات والاخبار الدالة بزعمهم على المنع من العمل بغير العلم وعدم تفطنهم بما ذكرناه من اختصاص
الطائفة على الاصل المذكور ولو سلم فما ذكرناه اقوى ولو سلم التساوي ففي حكم العقل بالحجية والاعتبار كفاية فظهر
ان الحق اصالة حجية الطرق المتعارفة بين الناس في اخذ الاحكام واثباتها وفي اثبات الموضوعات اللغوية و
في كشف المراد من الالفاظ وفي الموضوعات الصرفة فما لم يثبت المنع من العمل بها كان اللازم الاخذ بها وما تعارف
منها وتداول بينهم وكان حجة عندهم لا يحتاج ثبوت حجيتها الى الدليل بل عدم الحجية يحتاج اليه واما ما لا يكون معتبرا عندهم
ولا يعتمدون عليه مثل امر في بعض المقامات فالاصل فيه عدم الحجية كما يحكم العقل لاستمرار طريقتهم واستقرار عادتهم عليه
فما نقل عن بعضهم من كون الاصل في الظن الحجية على الاطلاق ليس له وجه **الفصل الثاني** في ان المناط في اثبات الاحكام
الشرعية هل هو العلم فقط او هو مع ما علم صدوره من الشارع وخلفائه كالاجماع والكتاب والسنة المتواترة وخبر
الواحد المحفوف بالقرائن القطعية وان كانت الثلاثة الاخيرة ايضا يرجع الى الاول او مع ما ثبت اعتباره من الشرع
بالخصوص بدليل ثبت حجيته كذلك او بدليل لم يثبت عدم اعتباره فما علم اعتباره فحجة او بالظن ما لم يقم على المنع منه دليل
يكون حجة في اثباتها وما لم يكن كذا لا يكون حجة في اثباتها وان افاد الظن بها فالظن المطلق ليس بحجة في الاحكام الشرعية
بل ما ثبت حجيته ولو بالظن الذي لم يقم على المنع منه دليل سواء قام على حجيته بالخصوص دليل اولا او يكون المناط فيه العلم
او الظن الذي لم يقم على المنع منه دليل احتمالات الاول محكي عن بعض الاخباريين والثاني عن السيد المرتضى وجماعة
من تابعيه والثالث هو المشهور بين الاصحاب والخامس مذهب جماعة من متاخري المتاخرين منهم المحقق البهبهاني
وتلميذاه السيدان الافضلان صاحب الرياض وشارح الوافية وتلميذه الاخر الفاضل المحقق صاحب القوانين
ونسب ايضا الى جماعة ممن تقدمهم كالعلامة وشيخنا الشهيد وصاحب المعالم والظاهر عدم صحة النسبة الاخيرة
انه لا وجه لها الا ذكره من حجية الاولى على حجية خبر الواحد الدليل الرابع وذلك لا يقتضي ما ذكر لان الظاهر ان مقصوده
اثبات حجية الظن في الجملة ولذا لم يذكر المقدمة الموجبة لتعميم الحجية لكل ظن ومع عدم الترجيح بين الظنون ومنع
من حجية الشهرة والاجماع المنقول وعدم ظهور الخلاف والاستصحاب وجعل من شرائط العمل بخبر الواحد
عدالة الراوي وجعل التزكية من باب الشهادة ولم يكتف فيها بالواحد الى غير ذلك من الامور المنافية
للقول بحجية الظن مطلقا الا ما خرج بالدليل والنسبة الاولى الظاهر انها كذلك كما يظهر لمن تتبع كلامه في
كتبه الفقهية والاصولية والقول الاول مبني على ان باب العلم بالاحكام الشرعية مفتوح وان الاخبار
الواردة عن الائمة عليهم السلام قطعية الصدور والدلالة وكافية في اثبات الاحكام الشرعية ولا حاجة الى العمل

بغير العلم حتى يقال بحجيته وهو من الضعف بمكان بل فساده من قطعيات الدين والمذهب وما وقع عليه اجماع الطائفة
بل لو قيل بكونه من ضروريات الدين لم يكن بعيدا وما ذكره من وجوه لا تفيد قطعا بل ولا ظنا بكونها كذلك بل المشاهد
خلافه بل نرى عدم امكان حصول العلم بالحكم منها بالنسبة الى اكثر الاصحاب وبالنسبة الينا المانوين من وقوع الاختلال
المانع من حصول العلم فيها كثيرا او نرى عدم افادتها القطع بالنسبة الى المشايخ والرواة المقاربين لعصر الحضور
فكيف بمن تاخر عنهم وبالجملة فساد هذا الوجه مما لا يخفى على من له معرفة باحوال الروايات ولا باس بذكر بعض كلمات
هذا القائل فنقول حكي عن الفوائد المدنية لامين الاخباريين انه قال في جملة كلام له فائدة الصواب عندي مذهب قدمائنا
الاخباريين وطريقتهم اما مذهبهم فهو ان كل ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيامة عليه دلالة قطعية من قبله
تعالى حتى ارش الخدش وان كثيرا مما جاء به صلى الله عليه وآله من الاحكام ومما يتعلق بكتاب الله وسنة نبيه من نسخ وتقييد
وتخصيص وتاويل مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلام وان القرآن في الاكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية
وكذلك كثير من السنن النبوية وانه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الاحكام النظرية الشرعية اصلية كانت او فرعية
الا السماع من الصادقين عليهم السلام وانه لا يجوز استنباط الاحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا من ظواهر السنن
النبوية ما لم يعلم احوالهما من جهة اهل الذكر عليهم السلام بل يجب التوقف والاحتياط فيهما وان المجتهد في نفس احكامه تعالى
ان اخطأ كذب على الله وافترى وان اصاب لم يوجر وانه لا يجوز القضاء ولا الافتاء الا بقطع ويقين
ومع فقده يجب التوقف وان اليقين المعتبر فيهما قسمان يقين بان هذا حكم الله في الواقع ويقين بان هذا متعلق
ورود عن المعصوم فانهم عليهم السلام جوزوا لنا العمل به قبل ظهور القائم عليه السلام وان كان في الواقع من باب التقية
ولم يحصل لنا ظن بما هو حكم الله في الواقع والمقدم الثاني في الباب نعم واوثق معتضد بهم فائدة المعتبر من اليقين في
البابين ما يشمل اليقين العادي ولا يتعين تحصيل ما هو اقوى من افراد اليقين وباب اليقين العادي واسع
يشهد بذلك اللبيب المنتظر الفطن والاصوليون بنوا على هذا المبنى كثيرا من قواعدهم كحجية الاجماع وكلام المتكلمين
وان شئت ان تعلم كما علمناه فانظر الى الشرح العضدي والى شرح المواقف والمقاصد وغيرها واما طريقتهم فهي
انهم لم يعتمدوا في شيء مما من ضروريات الدين من المسائل الكلامية والاصولية والفقهية وغيرها من الامور
الدينية الا على الاخبار الصحيحة الصريحة المروية عن العترة الطاهرة عليهم السلام ومعنى الصحيح عندهم ما علم علما قطعيا
وروده عن المعصوم ولو كان من باب التقية وباصطلاح العلامة نظم السيد المرتضى قدس سره حيث قال في جواب المسائل التبانيات
ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوعة على صحتها اما بالتواتر من طريق الاشاعة والاذاعة واما
بامارة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند
مخصوص من طريق الاحاد معين ثم نقل عبارات الشيخين كشيخنا الصدوق حيث قال في اول كتاب من لا يحضره الفقيه
ان كل ما ذكره فيه صحيح وانه حجة بينه وبين الله تعالى وكذلك الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس سره

حيث ذكر في اوائل كتاب الكافي ما محصله انه صنفه لان يزول به اشكال من تحير في الاحكام بسبب اختلاف الروايات
وعدم تمكنه من التميز بين الصحيح والفاسد وغيره ولان يكتفي به المتعلم والمسترشد او ياخذ منه معالم دينه بالاثار
الصحيحة من الصادقين ومن المعلوم انه لم يذكر في كتابه هذا قاعدة يميز بها بين الصحيح وغيره فنعلم ان كل ما فيه صحيح
وانه لو كان ملفقا من صحيح وغير صحيح لما اعطى السائل الحيرة ولما جاز اكتفاء المتعلم به واخذ المسترشد منه ومن المعلوم
ان الاصول الصحيحة والاحاديث المعتمد عليها في زمان ثقة الاسلام كانت متمايزة عن غيرها وانه لم يقع منه جمع
بينهما في كتاب واحد في مقام الهداية والارشاد من غير نصب علامة مائزة فذلك ظن الذين لا يوقنون وكذلك رئيس الطائفة
قدس سره تكلم باصطلاح القدماء حيث ذكر في اوائل كتاب الاستبصار موافقا لما صنع به في كتاب العدة كما حققه المحقق الحلي
في كتابه واختاره في اصوله في اوائل المعتبر ما محصوله ان احاديث كتب قدمائنا التي كانت متداولة بينهم وكانوا مجمعين على
ورودها من المعصومين عليهم السلام لا تخلو عن اقسام ثلاثة من جملتها ما يكون مضمون الخبر متواترا او من جملتها ما يكون
احدى القرائن الموجبة للقطع بصحة مضمون الخبر موجودة ومن جملتها ان لا يكون هذا ولا ذاك ولكن القسم الثالث منقسم
الى اقسام من جملتها ما انعقد اجماعهم على نقله منهم عليهم السلام فيعلم انهم لم ينقلوا عنهم في بابه الا اياه وما يوافقه ومن جملتها ما
انعقد اجماعهم على صحته وعلى وروده عن المعصوم مع منع علمهم ظهور مانع شرعي عن العمل به وان كل خبر عمل به في كتاب
الاخبار وغيرها من الكتب لا يخرج من الاقسام المذكورة ويرجع الى ما ذكره قول المحقق حيث قال والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب
او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه ثم قال بعد كلام لا بد في مواضع من كتاب من
يحضره الفقيه ما يدل على قدح بعض احاديث الكافي من جملتها انه بعد ما ذكر توقيعا من التوقيعات الواردة من الناحية المقدسة
في باب الرجل يوصي الى رجلين قال هذا التوقيع عندي بخط ابي محمد الحسن بن علي عليه السلام وفي كتاب محمد بن يعقوب الكليني
رواية خلاف ذلك التوقيع عن الصادق عليه السلام بل افتي بما عندي بخط الحسن بن علي عليه السلام ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب
الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق عليه السلام وذلك ان الاخبار لها وجوه ومعان وكل امام اعلم بزمانه واحكامه من
غيره من الناس انتهى ومن جملتها انه بعد ان نقل حديثا في باب الوصي يمنع الوارث ما وجدت هذا الحديث الا في كتاب
محمد بن يعقوب وما رويته الا من طريقه حدثني به غير واحد منهم محمد بن محمد بن عصام الكليني عن محمد بن يعقوب
انتهى لانا نجيب عن الاول بانه ليس قوله ولو صح الخبران صريحا في عدم صحة خبر الكافي لاحتمال ان يكون قصده
الى القاعدة الكلية المذكورة في كلامهم عليهم السلام في باب الخبرين المتعارضين فان تلك العبارة مذكورة فيها لا لاحتمال ان يكون
قصده نفي ما فيها في الصحة لان من المعلوم ان خط المعصوم احق من النقل بوسائط وبعد التنزل عن المقابلة
نقول لا يكون محمد بن بابويه عند تكلمه بهذا الكلام غافلا عما ذكره محمد بن يعقوب في اول كتابه وعن الثاني
بان عدم وجدانه لا يدل على عدم وجوده في الاصول المعتبرة وقال في الفوائد المدنية في موضع اخر وقد علمت
وجود القرائن الموجبة للقطع بما هو حكم الله في الواقع او بورود الحكم عنهم عليهم السلام في زمن محمد بن يعقوب وزمن

ثم قال لست افتي بهذا الحديث اشارة الى ما ذكره محمد بن يعقوب الكليني

ونص علم الهدى وزمن رئيس الطائفة وزمن محمد بن ادريس وزمن المحقق الحلي فنقول بعضها في زماننا بحمد
الله تعالى وكان المحمدون الثلاثة متمكنين من قرائن موجبة للقطع العادي بورود الحديث عنهم عليهم السلام منها انه كثيرا ما نقطع بالقرائن
الحالية والمقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان
فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافر في احاديث كتب اصحابنا ومنها تعاضد بعضها ببعض
ومنها نقل العالم الثقة الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او روايته
مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم عليهم السلام ومنها تمسكه
باحاديث ذلك الاصل او بتلك الرواية مع تمكنه من ان يتمسك بروايات اخرى صحيحة ومنها وجوده في احد
كتب الشيعة الكافي ومن لا يحضره الفقيه لاجماع شهادتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من تلك الاصول
المجمع على صحتها ومنها ان يكون رواية من الجماعة التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ومنها ان يكون راويه من
الجماعة التي ورد في شانهم من جهة الائمة عليهم السلام انهم ثقات مامونون او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله في ارضه
ونحو ذلك قال فائدة ان قلت بعض القرائن انما يرفع احتمال الافتراء وبقي احتمال السهو في حصول سهو لا القطع قلت
هذا الاحتمال يندفع تارة بتعاضد الاخبار بعضها ببعض وتارة بملاحظة تطابق الجواب والسؤال وتارة بتناسب اجزاء
الحديث وتناسقها فان قلت بقي احتمال الحمل على التقية وهو احتمال ارادة خلاف الظاهر قلت من المعلوم ان الحكيم في مقام
البيان والتفهيم لا يتكلم بكلام يريد به خلاف ظاهره من غير وجود قرينة صارفة لاسيما من اجتمعت فيه نهاية الحكمة
مع العصمة ولا يجري ذلك في اكثر كلام الله ولا في اكثر كلام رسول الله صلى الله عليه وآله بالنسبة الينا لقولهم عليهم السلام انما يعرف القرآن
من خوطب به وقولهم عليهم السلام كلام النبي صلى الله عليه وآله مثل كلام الله في الاكثر في احتمال الناسخ والمنسوخ وقد يكون عاما وقد يكون خاصا
وقد يكون ماولا ولا نعلم ذلك الا من جهتنا لانا مخاطبون بها عارفون بما هو المراد منها وانهم مقتضى تصريحات
الائمة عليهم السلام بالفرق بين كلامهم وكلام الله وكلام رسول الله صلى الله عليه وآله بان لهما وجوها مختلفة وبانهما يحتملان الناسخ والمنسوخ
وبانهما وردا في الاكثر على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية وورد انه يقول الامام غالبا في كلام الائمة عليهم السلام
فانه لا يحتمل ان يكون منسوخا وانه ورد بعد انزال الوحي ودعم مخاطبون به ان يكون كلامهم عليهم السلام كالباعث على ذلك
الاحتمال هكذا ينبغي ان تحقق هذا الموضع وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم انتهى كلام
صاحب الفوائد وهو منظور فيه من وجوه منها ان كون حديث قدمائنا الاخباريين ومنهجهم ما ذكره مقطوع بعدمه
كما يشهد به التامل والتتبع في الاخبار والفقه وكلام اهل الرجال وذكر المواضع التي يشهد بذلك موجب
لطول الكلام وكلام شيخنا الصدوق في اول كتابه ظاهر في خلافه لانه ظاهر في عدم حجية ما صدر وجميع
ما فيه من الائمة عليهم السلام حيث قال ولم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد
جميع ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته وقال

شيخنا البهائي في كتاب مشرق الشمسين استقر اصطلاح المتأخرين من علمائنا رضي الله عنهم على تنويع الحديث المعتبر ولو في الجملة على الانواع الثلاثة المشهورة اعني الصحيح والحسن والموثق الى ان قال وهذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدمائنا قدس الله اسرارهم كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم بل كان المتعارف اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه الى ان قال وقد جرى على طريقة المتقدمين ثقة الاسلام محمد بن بابويه قدس الله روحه على متعارف المتقدمين من اطلاق الصحيح على ما يركن اليه ويعتمد عليه فحكم بصحة جميع ما اورده من الاحاديث في كتاب من لا يحضره الفقيه وذكر انه استخرجها من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع الى ان قال وقد سلك على هذا المنوال جماعة من اعلام علماء الرجال فحكموا بصحة حديث بعض الرواة الغير الامامية كعلي بن محمد بن رياح وغيره لما لاح لهم من القرائن المقتضية للوثوق بهم والاعتماد عليهم وان لم يكونوا في عداد الجماعة الذين انعقد الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم انتهى وقد صرح بما ذكرنا جماعة من المحققين انهم وظاهر ان مرادهم من الاعتماد اعم من العلم ويؤيده انه لو كان مراده كون الحديث معلوم الصدور كان المناسب التصريح بذلك فانه اكد في الاعتماد وكيف يحكم بكون جميع ما فيه معلوم الصدور مع انتفاء اسباب العلم وكثرة ما يأتي والظاهر ان من حكم بالصحة وجود الحديث فيما ذكر من الكتب المشهورة التي عليها المعول واليها المرجع ومن الواضحات ان مجرد ذلك لا يوجب العلم وفي مواضع عديدة من كتابه شهادة بان مراده من الصحيح ما ذكرنا لا ما ذكره مع انه مما اتفق عليه المجتهدون وجماعة من الاخباريين فيكفي في الحكم ولا حاجة الى الزيادة واذا كان حال هذا الكتاب كما ذكرنا فالكافي والتهذيب يكونان اولى لقوة اسباب الصحة فيه وضعفها فيهما مع ان كلام شيخنا الصدوق من قوله ولم اقصد فيه قصد المصنفين الخ يقتضي الاقتصار على الاحاديث الصحيحة وان كان ما غيره حتى محمد بن يعقوب ما عدا الاقتصار عليها بل ايراد جميع ما ورد فلو كان ما ذكر حقا فكيف يكون اخبار الكافي معلومة الصدور وان كان خطأ فيحتمل ان يكون حكمه بالصحة ايضا كذلك والحاصل لو لم يكن الا اتفاق المجتهدين واكثر الاخباريين على بطلان ما نسبه الى قدمائنا الاخباريين من المذهب والطريقة لكفى مع انه من تتبع في كتب الاخبار والفقه والرجال يقطع ببطلانه بحيث لا يبقى له شك وريب فمنها ان ما ذكره من ان القرآن ورد في الاكثر على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية وانه لا يجوز استنباط الاحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا من ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم احوالهما من جهة اهل الذكر وانه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الاحكام النظرية الشرعية اصلية كانت او فرعية الا السماع من الصادقين عليهم السلام خلاف ما استفيد من الكتاب على وجه القطع ومن السنة كما تعرف انشاء الله ومن الاجماع ومن العقل بل يكفي دعوى الضرورة في ذلك وسيأتي في بيانه في مقامه وليس ما ذكره الى الفقه ما ينبئ بلا ريبة كما لا يخفى على المتتبع في لوازمهم ومنها ان ما ذكره من ان المجتهد في نفس احكامهم ان اخطأ كذب على الله وافترى وان اصاب لم يوجر من الامور المعلوم بطلانها وقام الاجماع على خلافها وكذا ما

ما ذكره من ان القرائن الموجبة للقطع موجودة في رواياتنا من اسقطناه وبركات ائمتنا واشرح الصادقين فان ما ذكره من القرائن لا يفيد شيء منها ولا المجموع قطعا بما هو حكم الله في الواقع فان كون الراوي لا يرضى بالافتراء كلام ورواية بينا واحاديث لا يوجب القطع بصدقه فان كثيرا ما نعلم ذلك من حال المخبر ولا يفيد خبره لنا القطع بصدقه لتجويز العقل غفلته واشتباهه مع انه لو سلم العلم بانتفاء ذلك لما ينفع لو سمع الخبر منه دون ما وجد في الكتاب سيما مع بعد العهد وطول الزمان لاحتمال السقط والتحريف والتبديل من الكاتب وتعارض البعض بالبعض بحيث ينفي القطع في غاية الندرة لو سلم وجوده ونقل العلامة المتقدم الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولئن يكون مرجع الشيعة اصل رجل ورواية لا يوجب على قطع بصدق اخباره وروايته لكفاية اعتماده بصدوره ولو لم يبلغ درجة العلم كما كان دأب الرواة على ما ذكره شيخنا البهائي وغيره ويظهر من الشيخ في الاثار بل الظاهر من شيخنا الصدوق ان دأب جميع المصنفين كان ايراد جميع ما رووه في كتابه ومن الواضح ان تاليفه كان لهداية الناس ولئن يكون مرجع الشيعة ونقل فيه اصل رجل وروايته مع انه لا يقطع بصدوره جميع ما ذكر فيه وكذا المحدث الحر العاملي والفاضل صاحب الوافي وغيرهم من عمل صاحب الكتاب باحاديث ذلك الاصل فتلك الرواية لا يوجب كونها قطعية من صنعه كالتصحيح ووجود الحديث في احد الكتب الاربعة الشيخ وفي الكافي ومن لا يحضره الفقيه فقد عرفت عدم افادته القطع لان شهادتهم بالصحة لو سلمت لا تفيد الا اعتمادهم بصدورها واما قطعهم فلا ولو سلم قطعهم لا يستلزم قطعنا فانا نرى كثيرا ان المخبر يخبره ولا يفيدنا الا الظن بل لا يفيد الظن انهم مع انا نشاهد من المشايخ الثلاثة انه لا يتمكن من تأويلهم على جميع ما رواه المتقدمون بل لا يخلو من كتابه الا بعضه وكون الراوي من اهل الاجماع على تصحيح ما يصح عنه لا يوجب كون روايته قطعيا فان المراد من التصحيح الحكم بكون ما يصح عنه صحيحا وذلك اعم من كونه قطعيا او ظنيا كما يعمل عليه كما ان كونه ممن ورد في شأنهم انهم ثقات مأمونون او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله في ارضه فان كونه ثقة مأمونا لا يفيد ازيد من الاعتماد عليه اعتمادا ظنيا وكذا الامر بالاخذ معالم الدين منه وكونه امين الله في ارضه وهو واضح ولذا نرى وقوع الاتفاق من علماء صاحب الفوائد وجماعة ممن تبعه من الاخباريين على عدم كون الرواية قطعية ولو كانت معه تلك القرائن حتى المشايخ الثلاثة وغيرهم من القدماء المحدثين وما ذكره صاحب الفوائد مما اخترعه ولم يكن قبله وبعده معدود من الاخباريين وخالفه كثير منهم كما لا يشك فيه وخالف طريقة علمائنا القدماء والمتأخرين والاجماع على بطلانه ومجرد تطابق الجواب مع السؤال لا يوجب دفع احتمال السهو اذ لعله وقع في نقل السؤال والجواب معا فلو سلم فلعل السهو وقع فيما لا دخل له بالسؤال في تناسب اجزاء الحديث ايضا كذلك ولو سلم كون ما ذكره مفيدا للقطع فغايته الا حصول القطع بالصدور لا الحكم لاحتمال ارادة خلاف الظاهر من اللفظ وما ذكره من ان الحكيم في مقام البيان والتفهيم لا يتكلم بكلام يريد به خلاف ظاهره من غير وجود قرينة صارفة بينة الخ في غريب الكلام فانا من الجائز وجود القرينة الحالية وعدم

نقلها كما هو الغالب فيها او تأخير البيان من وقت الخطاب الى زمان الحاجة او نقله عليه او عدم حاجة المخاطب الى الفوز المخرج من العام فلم يحتج الى بيانه المعتبر فيه ذلك ومن العجيب ان بعضهم ذكر عدم حجية القطع الشرعي ولا يبعد ان يكون مذهب صاحب الفوائد ايضا ذلك وتمسكه هنا بالعقل الصرف وما ذكره من ان الكتاب والسنة النبوية ورد في الاكثر على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية فهو غريب اذ بيان الاحكام الصادر عنهم للمخاطبين كيف يمكن ان يكون كذلك مع حاجتهم الى بيانه وكيف يجوز للحكيم تكلمه بكلام لا يظهر بالنسبة الى المخاطب المحتاج الى البيان واحال فهم مراده الى بيان من يجيء بعد موته مع عدم بيان ذلك له ثم شأنه الرفيع من ذلك ورسوله انهم اجل من ذلك لانه مما لا يرضى به عاقل فضلا من حكيم فضلا عن المعصوم فكيف يليق بكلامه تعالى وكلام رسوله وما ذكره من الاحتمالات المخالفة للظاهر في كلامهما اكثرها موجود في كلامهم فان في كلامهم ايضا عموما واطلاقا محتملة للتخصيص والتقييد وكثيرا ما نرى حديثا عاما او مطلقا يخصصه من حديث اخر او حديثا ظاهرا في معناه ويعلم ارادة خلاف الظاهر منه من حديث اخر الى غير ذلك مما لا يخفى على الخبير المطلع باحاديثهم والقول الثاني مبناه تمام الاجماع بل ضرورة المذهب على المنع من العمل باخبار الاحاد فينحصر الحجة في الكتاب والسنة المقطوع صدورها والاجماع والعقل وستعرف انشاء الله بطلان هذا المبنى وان الاجماع واقع على حجية الاخبار والقول الرابع مبناه حكم العقل على وجه القطع بحجية كل ظن لم يقم على المنع منه دليل وبيانه من وجوه الاول انه لا شك ولا شبهة في بقاء التكاليف الشرعية وانها غير مرتفعة ولا شك انه في ان باب العلم بها منسد غالبا فلا بد من العمل بغير العلم والا لزم التكليف بالايطاق ولا شك انه في انسداد الطريق ينحصر في الظن بها فيجب العمل به واذا كان لمروجوه منها ان المقدمة الاولى ممنوعة فان بقاء التكاليف ان اريد به المشاركة مع الحاضرين في التكليف لما في الواقع اليهم الا لعصيان او التكاليف الظاهرية المتعلقة بالمكلفين بالعمل في ظاهر الشريعة بان تكون مخاطبين فعلا على نحو خطابهم فالاول مسلم الا انه لا يفيد كوننا مكلفين بها فعلا وانما يفيد تعلقها بنا على فرض الاطلاع عليها وعلمنا بها اذ ليست التكاليف الواقعية الا خطابات شأنية وانما تتعلق بالمكلفين فعلا اذا اجتمعوا شرائط التكليف حسب ما فصل في محله والثاني بل ما سبق ضرورية اختلاف تلك التكاليف باختلاف الاراء الا ترى ان كل مجتهد ومقلديه مكلف بما ادى اليه اجتهاده مع ما بين المجتهدين من الاختلافات الشديدة في المسائل فلسنا مكلفين فعلا بجميع ما كلفوا به كذلك قطعا والحاصل ان المشاركة في التكاليف الواقعية الاولية لا تفيد تكليفنا بها فعلا حتى يتلو بعد انسداد باب العلم بها الى الظن والمشاركة في التكاليف الظاهرية الفعلية ممنوع بل بطلانه فكونهم مكلفين ظاهرا بالتكاليف الواقعية لتمكنهم من تحصيل العلم لا يقتضي بكوننا مكلفين بتلك الاحكام حتى يتنزل بعد انسداد باب العلم الى الظن اذ قد يكون تكليفنا الظاهري شيئا اخر وكيف يعقل بانه كما ان من الضروريات ان دين محمد صلى الله عليه وآله باق الى يوم القيامة وتكاليفه على الحاضرين والغائبين والموجودين

والموجودين والمعدومين مشتركة وانه قد كلفنا بما كلف به الحاضرين واوجب علينا ما اوجب عليهم وشرائط التكليف بالنسبة الى الجميع متساوية كما ان القدرة شرط في حقنا فالقدرة على الاتيان بالمكلف به اما باعتبار عدم فهم التكليف او باعتبار انه لا يجب عليكم في عدم الاتيان به فكذا في حقهم فاذا لم نقدروا عليه لم يكن عليهم حرج في عدم اتيانهم به ولا فرق بيننا وبينهم في التكاليف الا باعتبار تحقق الشرط ووجدانه فمن كان واجدا للشرط فاستقر التكليف عليهم ولزمهم العمل به ونحن فاقدون له فلا تكليف علينا ولا يكون علينا حرج في تركه فلو وجدنا الشرط في حقنا استقر التكليف علينا ولزم العمل به فكذا من الضروريات انه لا يسقط تلك التكاليف عنا في غير المعلوم منها بالتفصيل بل يجب علينا طلب معرفتها في الشريعة فانه ثبت انه حكم الله وجب العمل به وما لم يثبت فلا يرفع التكليف بالاصل كما ان في زمان الحضور كانت التكاليف ثابتة ووجب على الحاضرين طلب معرفتها بالطرق المعتبرة في الشريعة والعمل على وفق ما عرفوه فكذا في زماننا هذا من الضروريات والبقينيات ثبوت تلك التكاليف كما كانت ثابتة في ذلك الزمان ووجوب طلب معرفتها بالطريق المعتبرة في الشريعة والعمل على وفق المعرفة وهذا هو المراد من المقدمة المأخوذة في الدليل من بقاء التكليف وسمعناه في محل لكونها من المسلمات والبقينيات بل من الضروريات ولو قيل يمكن تحصيل اليقين بالفراغ من تلك التكاليف بالاحتياط من دون تحصيل معرفتها فاي ضرورة على وجوب تحصيل المعرفة قلنا لو سلم جواز الاكتفاء بالاحتياط لا يضر في اثبات تلك المقدمة كما لا يخفى فان غايته الامر تخيير المكلف بين الاحتياط وتحصيل الفراغ من تلك التكاليف به وبين طلب معرفتها والعمل على طبق المعرفة فالمراد من وجوب طلب المعرفة بالاحكام الذي قلنا قام الضرورة عليه هو الاعم من التعييني والتخييري لا خصوص الاول وهذا يكفي المستدل ولا يلزمه اثبات الاخص كما ستعرف انشاء الله ومنها ان المقدمة الثانية ممنوعة لامكان المناقشة فيها بانها ان اريد بانسداد سبيل العلم بالاحكام انسداد سبيل المعرفة بنفس الاحكام الشرعية على سبيل التفصيل فمسلم ولا يقتضي ذلك بالانتقال الى الظن اذ الواجب على المكلف بعد الاشتغال بالاحكام الشرعية في الجملة هو تحصيل اليقين بالفراغ منها ولا يتوقف ذلك على تحصيل اليقين بحكم المسألة ليتنزل بعد انسداد سبيله الى الظن به وان اريد انسداد سبيل العلم باداء التكاليف الشرعية والخروج عن عهدتها فانه كما يمكن العلم بالفراغ بتحصيل العلم في المسألة والجري على مقتضاه كذا يمكن تحصيله براعات الحائطة في الغالب ولو تعذر العمل في كثير لما يتحقق لا يمكن فيه ذلك لا مانع من القول بسقوط التكليف بالنسبة اليه اذ لا يلزم من البناء عليه خروج عن الدين فان معظم الواجبات والمحرمات معلوم بالضرورة او الاجماع غايته الامر عدم قيام الدليل القاطع على تفاصيل تلك الجملة وتحصيل القطع باداء الواجبات ممكن في الغالب باداء ود نقطع باندراجه في الطبيعة المطلوبة وفي ترك المحرمات قد يبنى الامر على الاحتياط وقد يقتصر على القدر المتيقن على اختلاف المقامات ومع عدم جريان الاحتياط في بعض المقامات

مع العلم ببقاء التكليف فلا اقل من لزوم مراعاته فيما يتمكن فيه الامكان تحصيل اليقين باداء التكليف
دون اليقين بحكم المسئلة لينتقل الى الظن به بعد انسداد سبيله فلا يتم القول بلزوم الرجوع الى الظن
بالحكم بعد انسداد سبيل العلم به كما هو المدعى ولو سلم توقف الخروج عن عهدة التكليف على العلم بالحكم
في بعض المقامات مع القطع ببقاء التكليف ح فغاية الامر حجية الظن هناك واين ذلك من المدعى وتحقق
عدم القول بالفصل بعد ثبوت حجية الظن فيه مط محل تامل على انه غير ما خوذ في الاحتجاج مضافا الى ان مقتضى
ما سلمناه من لزوم تحصيل العلم بالفراغ هو الانتقال بعد انسداد سبيله الى ما هو الاقرب الى اليقين بالفراغ
فيتجه مراعات الاحرى في تحصيل الواقع وكما لا دخل فيه وبين الاخذ بما يظن من الاحكام فغاية الامر
ان يكون الواجب فيما لا يمكن فيه تحصيل العلم بالفراغ من مراعاة الاحتياط او العلم بالحكم والجري على مقتضاه
ان ينتقل الى ما يكون الظن بالفراغ معه اقوى فيكون الحكم بتحصيل الواقع مع مراعاته احرى وهو غير الاخذ
بما هو المظنون في حكم المسئلة كما هو المدعى اذ امكن توقف حصوله على مراعاته في بعض المقامات فغاية الامر
ثبوت حجية الظن في ذلك المقام لو تحقق حصوله في الخارج وثبت بقاء التكليف به ح من دون اجماع
وما قد يقرر من عدم قيام دليل على وجوب الاحتياط مدفوع بان هذا الدليل على فرض صحته كاف فيه مقتضاه
كما عرفت من وجوب تحصيل القطع بالفراغ مع الامكان ولا ريب في حصوله بمراعات الاحتياط وما قد يتراءى
من وقوع الاختلاف في جواز الاحتياط لمخالفته الحق فيه حيث عزى اليه القول بكونه محرما شرعيا فكيف يمكن
القطع بحسنه مع مخالفته ومن انه لا يمكن مراعاته في معظم العبادات لوقوع الخلاف في وجوب كثير من اجزائها
استحبابه فلا بد مع مراعات القول باعتبار الوجه من تكرار العمل وهو يحصل في الغالب الحاصل لا يمكن الفراغ
منه موهون بان طريق العلم غير منسد وفي غالب المسئلتين لقطع العقول بحسن الاحتياط في فرع
الذمة بل والقطع به بملاحظة ما ورد في الشرع ومجرد وقوع الخلاف في مسئلة لا يقتضي بطلان امكان تحصيل
الواقع بها على ان خلافه في محل الفرض غير معلوم بل الظاهر خلافه وكذا الحال في المسئلة الثانية فالقول
بوجوب نية الوجه في الاجزاء موهون جدا بل مقطوع بفساده سيما مع عدم امكان تحصيل القطع على
قيام دليل على الاكتفاء بالظن وما قد يتخيل من اتفاق الاصحاب على عدم وجوب الاخذ بالاحتياط في
جميع المقامات ايضا في مقام الجهل في التكليف الايجابي او التحريمي او الشك في المكلف به ايجابا او منعا فكيف
يمكن الالتزام في الجميع مدفوع بالالتزام به في محل الاجماع فيتمسك ح فيه بالاصل والحاصل ان الاجماع
ما يوافي المقام بين القول بسقوط التكليف من جهة الاصل والاخذ بالاحتياط فيما دل على خلافه الادلة
الظنية في الجملة لاتفاق القائل باصالة الظن والقائل بالظنون المخصوصة عليه الا ان كون الاتفاق
المذكود حجة شرعية محل تامل لوضوح المناقشة في كشفه عن قول الحجة كما لا يخفى على انهم انما قالوا به من جهة

مع الخصيصة الدلالة ونحوها ... الى الظن بالمنع ... في تحصيل اليقين ... لا يقينا

الاولى ... في وجوب تحصيل القطع ... في المقام ... الحجة

او سيتي ... بالعمل بالظن ... بانه ... ما لانا ...

من جهة قيام الادلة عندهم على حجية ما سواه من وجوه الادلة فاذا فرض عدم قيام دليل عليه عندنا لم يكن
حجة ما ذكروه من الادلة فكيف يجعل الاتفاق المذكور دليلا على المنع مع اختلاف الحال اذ عدم حجيته
مع قيام الدليل غير عدمها مع عدم قيامه وهو ظ والقول بان الاخذ بالاحتياط موجب للعسر والحرج
محل منع كيف والعمل به متعين بالنسبة الى من لم يتمكن من الرجوع الى الطرق المقررة للاستنباط ولا الى عالم مستنبط
للاحكام عن تلك الادلة اذا امكنه تحصيل الاحتياط في المسئلة كما فصل القول فيه في مباحث الاجتهاد والتقليد
فلو كان ذلك حرجا منفيا في الشريعة لما وقع التكليف به ح ومع فرض تسليمه فالقول برفع العسر والحرج مطلقا
مبني على العمل باطلاق ما دل عليه من الادلة الشرعية وهو الاستناد الى الظن وبما قررنا يظهر الجواب عما قد يقال
من انا ان سلمنا جواز الاحتياط في اعمال نفسه فلا يمكن جريانه بالنسبة الى بيان الحكم لغيره اذ من البين
وجوب ذلك عليهم والاقتصار في ذلك على بيان الاحتياط من غير بيانه للحكم مع طلب السائل له وطلبه للحكم
من الادلة الظنية مشكل على انه قد لا يتمكن من ذلك ايضا كما اذا دار مال بين يتيمين او غائبين او يتيم وغائب
ونحو ذلك والسكوت عن الفتوى ح وترك التعرض له مشكل ايضا اذ قد يكون محرما باعثا على تلف مال
اليتيم او الغائب ان الالتزام بجميع ذلك في خصوص تلك المقامات لا يوجب الخروج عما يقطع به من التكليف
المتعلق بنا في الشريعة مما دلت عليه الضرورة وبه يظهر ان المراد من انسداد باب العلم بالاحكام هو الاول
من الاحتمالين اعني انسداد سبيل العلم بالاحكام الشرعية على سبيل التفصيل فقوله ولا يقضي ذلك بالانتقال
الى الظن الخ فيه ان وجوب الاحتياط مطلقا في الاحكام ومهيات العبادات والمعاملات التي لا يمكن العلم
بها تفصيلا مخالف للضرورة من الدين فضلا عن الاجماع فان كل من كان من اهل الاسلام او من
غير اهله وكان له معرفة بطريقتهم يعلم علما ضروريا عدم وجوب الاحتياط وجواز الاكتفاء في معرفتها
بغير العلم سواء امكن الاحتياط ام لا ولو سلم عدم الضرورة فلا ريب في حصول الاجماع من علماء الاسلام
فضلا عن علماء المذهب عليه وما قاله من ان مثل هذا الاتفاق لا يكشف عن راي المعصوم لاحتمال
ان يكون قولهم هذا من جهة قيام الادلة على حجية جملة ما سوى العلم الى اخر فيه انا نقطع على عدم وجوبه
ايضا على من لم يقم عنده دليل على خصوص شيء من غير العلم وانه لا فرق عندهم بين الامرين مع وجود ما عندنا
من الظنون والطرق التي لا تكون مفيدة للعلم بل نقول لا يبعد في عدم امكان الاحتياط في كثير من المقامات
غاية الكثرة ولا ريب في تحقق اجماعهم على عدم سقوط التكليف او وجوب العمل بغير العلم فيها وانا جاز الاحتياط
فيها جاز في غيرها لانتفاء القول بالفصل والاجماع على عدم الفرق ولو سلم امكان الاحتياط في الكل فلا
ريب في ان وجوبه مطلقا حرج عظيم يقطع العقل بنفيه في الشريعة لكونها ملة سمحة سهلة بل ربما يمكن منع
الاحتياط بكون وجوبه كذلك ولا حاجة في نفيه الى الظواهر الدالة على نفي الحرج حتى يكون تمسكا بغير العلم

في اثبات حجية غيره وما ذكره من ان العمل بالاحتياط متعين في حق من لم يتمكن من الرجوع الى الطرق
المقررة والى عالم يستنبط الاحكام من تلك الادلة يقطع العقل بخلافه فلو كان متمكنا من مثل ما عندنا
من الطرق الظنية بل مطلقا وايضا بعد انسداد سبيل العلم بتلك التكاليف تفصيلا يحكم العقل حكما قطعيا
بقيام الظن مقام العلم وعدم وجوب الاحتياط وانه يكتفي في تحصيل البراءة في العمل بتلك التكاليف الاخذ
على الطرق الظنية على النهج المتعارف ولا يجب ان يبين منه وان وجوب تكليف لم يبين له ولا يحكم العقل به ولم يقم
دليل شرعي عليه فيجب نفيه بالاصل اذ لا تكليف الا بعد البيان فمع انسداد سبيل العلم بتفاصيل الاحكام في
الاغلب قام الاجماع بسيطا ومركبا والعقل القاطع بل الضرورة على عدم وجوب الاحتياط وجواز العمل بالظن وما
ذكره بظهوره فساد ما يقال من انه لا يلزم من انسداد باب العلم غالبا جواز العمل بالظن لجواز الاقتصار على المعلوم
مما دل عليه الضرورة او الاجماع ونفي ما عداه بالاصل لا لافادته الظن بل لحكم العقل بانه لا يثبت علينا تكليف
الا بالعلم او بظن قام عليه دليل علمي وفيما انتفى الامران يحكم العقل بفراغ الذمة وعدم تحققها فاذا لم يحصل
العلم به وكان لنا منه وجه منه كغسل الجمعة فالامر سهل لحكم اذن بجواز تركه وان لم يكن كذلك كالجهر
بالتسمية او الاخفات بها في الصلاة الاخفاتية فانه مع وجوب اصل التسمية بالاجماع ووقع الخلاف في
تعيين احدى الكيفيتين وح نقول ان قضية حكم العقل هو البناء على التخيير لعدم ثبوت الخصوصية
عندنا فلا حرج علينا في فعل شيء منهما الى ان يقوم دليل على التعيين فان مبنى الاستدلال ليس على
مجرد انسداد باب العلم حتى يتوجه ما ذكره بل على بقاء التكاليف ايضا بالمعنى الذي ذكرناه وح لا يتم ما
قال اذ في الاكتفاء بالمعلومات وعدم العمل بالظن لا يحصل معه الرائحة عن التكليف الثابت بل يلزم منه
الخروج من الدين وترك شريعة سيد المرسلين صلوات الله عليهم اجمعين وانما نحكم بالرجوع الى الاصل
في مقام الشك في التكليف لا في مقام الجزم بوجوده اجمالا وعدم العلم به تفصيلا بل نحكم ح بالاخذ
بما يحصل معه تفريغ الذمة من الاحتياط او العمل بالظن مع ان الاجماع بل ضرورة الدين والمذهب منعقد
على عدم جواز الاقتصار على المعلومات والرجوع فيما عداه بالظن كما ذكره بالاصل بالضرورة والاجماع
والعقل ومما ذكرنا ظهر مع بقاء التكليف وانسداد باب العلم انفتاح باب الظن وبطل احتمال وجوب
الاحتياط والرجوع الى الاصل ولو قيل يحتمل ان يكون الحجة ح غير الظن مما ليس بعلم ايضا فلا يثبت بمجرد
ذلك فتح باب الظن قلنا لما كان المفروض انتفاء الدليل على حجية غير الظن والعلم كما ان لا دليل
على حجية الظن وقيامه مقام العلم لكونه اقرب الى العلم من غيره والاقرب يمنع الابعد فالعقل يحكم
بانه بعد انسداد باب العلم وبقاء التكليف وانتفاء الدليل على حجية خصوص شيء من غير العلم يكون
الظن بمجرده دليلا دون غيره لا قربيته منه واقوائيته فثبت المقدمة الثالثة واندفع عنها الايراد

خصوصية ... الظن

الايراد بجواز عدم حجية الظن وكون التكليف ح وجوب الرجوع الى الاصل او العمل بشيء اخر غير
الظن ومنها ما اورد على المقدمة الرابعة وهو وجوه احدها انه يمكن ترجيح البعض لكونه
المتعين بعد فرض حجية الظن في الجملة ودوران الامر بينه وبين الاخذ بمطلق الظن اذ الثابت
من المقدمات الثلث هو حجية الظن في الجملة والمهملة في قوة الجزئية فان كانت الظنون متساوية
في نظر العقل من جميع الجهات لزم القول بحجية الجميع لامتناع الحكم بحجية بعض معين منها من دون
مرجح باعث على التعيين او الحكم بحجية غير معين منها اذ لا يعقل الرجوع اليه فيما هو الواجب من
استنباط الاحكام واما اذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجيته على فرض حجية الظن
في الجملة دون البعض الاخر تعين ذلك البعض للحكم بالحجية دون الباقي اذ هو القدر اللازم من
المقدمات المذكورة دون ما عداه اذ عند دوران الامر بين الاخص والاعم لزم الترجيح الاخص
لثبوت الحجية على التقديرين فبعد ثبوت حجية الظن في الجملة لا كلام في حجية الظنون الخاصة لدوران
الامر بين الاخذ بها وبغيرها فكيف يسوغ ح للعقل الحكم بجواز الرجوع الى غير الظنون الخاصة
مع كون تلك الظنون كافية في استنباط الاحكام والظاهر ان الاخذ بتلك الظنون الخاصة ليس
من جهة قيام الدليل على حجيتها بالخصوص حتى يقابل ذلك بالمنع من نهوض الدليل عليها بل انما هو
من جهة جهله بعموم الحجية ولزوم الاخذ بتلك الظنون الخاصة على التقديرين اذ القضية المهملة لا
تقتضي ازيد من هذا القدر ولا يقال ان الظنون الخاصة لا معيار لها حتى يرجح بها ح لانا نقول
يؤخذ ح باخص وجوهها مما اتفق عليه القائلون بها بحيث لا يحتمل الاقتصار بما دونها بناء على ذلك
فان كان ذلك كافيا في دفع الضرورة فلا كلام والا يؤخذ بالاخص بعده اخذا بمقتضى المقدمات
المذكورة الى ان يندفع به الضرورة ويترك الباقي بعد ذلك ولو فرض دوران الامر بين ظنين
او ظنون في مرتبة واحدة ح حكم بحجية الكل لانتفاء الترجيح ولا يقتضي ذلك بحجية ما بعده من المراتب
فان قلت لو تم ما ذكر فانما يتم مع عدم معارضة الظن الخاص لغيره من الظنون واما مع المعارضة
ورجحان الظن الاخر عليه او مساواته له فلا يتم لدوران الامر بين الظنين فيتوقف الرجحان
على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه الوجه المذكور بل يقتضي الدليل ح بحجية الجميع لانتفاء الترجيح
ح فيعمل ح بقاعدة التعادل قلت لا معنى لمعارضة الظنين اذ لا يمكن تعلق الظن في بطلان النقيض
فان قوي الظن في جانب الشهرة مثلا عند معارضتها مع الخبر لا نعمل بشيء منهما بل نرجع الى الاصل
لعدم شمول الدليل العقلي لذلك الظن وان بقي في جانب الخبر يعمل به لكونه من القدر المتيقن الذي
وجب العمل به بمقتضى دليل العقل لا يقال ان ظن الخبر ليس اقوى من ظن الشهرة فان اوجب العمل

على المتيقن ... في ... اليقين

بالاول وجب بالثاني انا نقول تفاوتها في القوة لا يقتضي تفاوتها في الحجية كما في الحجج كما لا يقال ربما يكون ظن الشهرة
مثلا اقوى من الظن الخصوص فيلزم حجيته بطريق اولى لانا نقول يحتمل ان يكون لخصوصية الخبر مدخل في
الحجية ثانيها ان عدم قيام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون لا يمنع من حصول الترجيح للاكتفاء فيه
بالادلة الظنية من غير ان يكون ذلك استنادا الى الظن في اثبات الظن كما قد يتوهم توضيح ذلك انه بعد قطع
العقل بحجية الظن في الجملة ودوران الحجة بين بعض الظنون وكلها ان تساوى الكل بحسب الحجية في نظر العقل
امكن الحكم بحجية الجميع لما عرفت من امتناع الحكم بعدم حجية شيء منها وانتفاء القائل في الحكم بحجية بعض
غير معين منها وحكمه بحجية بعض منها ترجيح بلا مرجح فيتعين الحكم بحجية الجميع واما لو اختلفت الظنون
بحسب القرب من الحجية والبعد عنها في نظر العقل ودار الامر بين حكمه بحجية القريب او البعيد او هما معا
فلا ريب ان الذي يقطع به العقل هو الحكم بالاول وابقاء الثاني على ما يقتضيه حكم العقل قبل ذلك
في الحقيقة استناد الى القطع دون الظن والحاصل ان الذي يحكم العقل بحجيته هو القدر المذكور
ويبقى الباقي على مقتضى حكم الاصل اقول وفي كلتيهما ان بعد المقدمات الثلث انما تتم ما ذكره في المقامين لو كان
حكم العقل بحجية الظن في الجملة ومن باب الاهمال لا الاطلاق وليس كذلك بل العقل يحكم بقيام الظن مقام العلم
من غير فرق بين القريب والبعيد والقدر المتيقن وغيره ولا يقتضي العقل في حكمه بالحجية على الاولين وبعبارة
اخرى المرجح لا بد ان يكون معتبرا شرعا ولا يكفي هذا القدر في الترجيح في حكم العقل وبالجملة يحكم العقل بعد
اتمام المقدمات الثلث بحجية الظن على الاطلاق لا في الجملة فلا يتم ما ذكره في الايراد في المقامين ثالثها
ان مقتضى الدليل المذكور حجية كل ظن عدا ما قام دليل قطعي او منتهٍ الى القطع على عدم جواز الرجوع اليه
وبالجملة ما قام دليل معتبر شرعا على عدم جواز الرجوع اليه واذا كان المظنون جواز الرجوع الى ظنون
مخصوصة وعدم جواز الرجوع الى غيرها تعين الاخذ بها ولم يجز الرجوع الى ما عداها اذ مع قيام الظن مقام
العلم يكون الدليل الظني القائم على ذلك منزلة العلم بعدم جواز الرجوع اليه وليس ذلك من قبيل اثبات الظن
بالظن بل انما يكون كل من الاثبات والنفي بالعلم اذ المفروض العلم بقيام الظن مقام العلم عند ما قام الدليل
على خلافه فان قلت انه يقع التعارض حينئذ بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك لاقتضاء
الاول صحة الرجوع اليه ودفع الثاني له فلا بد من الرجوع الى اقوى الظنين المذكورين لا القول بتقديم
الاول اذا قلت من البين انه لا مصادمة بين الظنين المفروضين لاختلاف متعلقيهما اما هو ظاهر
من صحة تعلق الظن بالحكم والظن بكونه مكلفا بعدم الاخذ بذلك الظن والاخذ به في اثبات
الحكم فلا يعقل المعارضة بينهما لتحتاج الى الترجيح نعم قد يتوهم وقوع التعارض بين الدليل الدال
على حجية الظن والظن القاضي بعدم حجية الظن المفروض ويدفعه ان قضية الدليل الدال على حجية

الظن

الظن هو حجية كل ظن لم يقم على عدمه جواز الاخذ به دليل شرعي فاذا قام عليه دليل شرعي كما هو المفروض
لم يعارضه الدليل المذكور اصلا فان قلت ان قام هناك دليل علمي على عدم حجية بعض الظنون كان الحال
على ما ذكرت واما مع قيام الدليل الظني فيما يجري حينئذ نحو جار في مقتضى القاعدة المذكورة اذا كانت
حجيته معلومة وهو انما يبتني على القاعدة المذكورة وهي غير صالحة لتخصيص نفسها اذ نسبتها الى الظنين على
نحو سواء فكما يكون الظن بعدم حجية ذلك الظن قاضيا بعدم جواز الاخذ به كذا يكون الظن المتعلق
بثبوت الحكم في الواقع قاضيا بوجوب العمل بمؤداه ومقتضى القاعدة المذكورة حجية الظنين معا ولما كانا
متعارضين لم يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة اقواهما والاخذ به في المقام على ما هو شان الادلة المتعارضة
من غير ان يكون نزول احد الظنين مستندا الى القاعدة المذكورة كما ان عمومات الحجية لا يتصور تخصيصها بنفسها
فان قلت ان العقل كما يحكم بحجية الظن الاول لولا ان يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجية الاخير كذلك فيجعل
الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني
اذ لا يمكن الجمع بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول وان لوحظت نسبة الدليل المذكور الى الظنين
بانفسهما على نحو سواء لكن يتعلق الظن الاول بحكم المسألة في الواقع والظن الثاني بعدم حجية الاول فان كان مقتضى
الدليل حجية الظن مطلقا لزم نزول احد الظنين ولا ريب اذن في لزوم نزول الثاني فانه في الحقيقة معارض
للدليل القاطع القائم على حجية الظن مطلقا لا للظن المفروض وح فلا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة
الدليل القاطع المفروض واما ان كان مؤداه حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم
بنزول الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض حجية الظن الثاني فيكون دليلا على عدم حجية الاول ولا
معارضة فيه للدليل القاضي بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه
ولا للظن الاول لاختلاف متعلقيهما ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يمكن جعل ذلك الحكم
دليلا على عدم حجية الظن الثاني لوضوح عدم ارتباطه به وانما يعارضه ظاهرا نفس الحكم بحجيته وقد عرفت
انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يصح ان يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجة
في المقام هي نفس الظنين والدليل المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو ولم يكن نسبته اليهما بانفسهما
على نحو سواء كما عرفت وليست حجية الظن حجة في المقام بل الحجة نفس الظن وقد عرفت انه بعد ملاحظة الظنين
وملاحظة حجيتهما على الوجه المذكور يقضي الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية
الدليل القائم على حجية الظن الا ما قام الدليل على عدم حجيته بعد ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثاني
وعدم حجية الاول كما لا يخفى على المتامل وقد ظهر ان الظن القائم على عدم حجية بعض الظنون انما
هو باعتبار ان الظنون لم يقم على حجيتها دليل فلا تكون حجة يعني ان بعض الظنون مما قام على حجيته

دليل عند الشك وبعضها مما لم يقم على حجيته دليل والثاني لا يكون حجة عندهم باعتبار عدم تمام الدليل على الحجية وح
الظن الذي يتعلق بعدم حجية ذلك البعض يلزم ان لا يكون حجة لانه ايضا ظن لم يقم على حجيته دليل فيلزم
ان لا يكون حجة لانه يلزم من اعتباره عدمه وما يكون كذلك لا يكون معتبرا لا يقال ان ذلك الظن خارج لعدم
شمول نفسه لانا نقول شموله لنفسه ظاهر لان عدم حجية ذلك البعض انما هو باعتبار عدم قيام الدليل
على حجيته وان ما يكون كذلك لا يكون حجة وظاهر ان نفسه ايضا كذلك واذا كان ذلك الظن موجبا لبطلان
نفسه يلزم عدم حجيته وعدم شمول دليل على حجية الظن لم يبق في الظن المتعلق بالمسائل الفرعية داخلا تحت
عموم الدليل من دون معارض فيكون حجة وايضا لما كان الظن بعدم حجية الظن معارضا للدليل القطعي
الدال على حجية الظنون ومناقضا له لا يدخل تحت ذلك الدليل العقلي لان الدليل العقلي يقتضي حجية كل
ظن لم يقم على المنع منه دليل سواء قام على حجيته دليل ام لا وسواء تعلق الظن بحجية او عدم حجيته والظن المذكور
لا يقتضي الا عدم حجية بعض الظنون فلا يكون بينهما تباين ونقض بل عموم مطلق بل يمكن ان يدعى ان المسألة
لان الظنون التي تعلق بها ذلك الظن غير داخل في الدليل العقلي لانها ظنون قام على المنع منها دليل كما ذكره
المورد لانا نقول مقتضى الدليل العقلي حجية كل ظن لم يقم على المنع منه دليل سواء قام على حجيته دليل ام لا والظن
المذكور مقتضاه عدم حجية ما لم يقم على حجيته دليل فيما لم يقم على المنع منه ولا على حجيته دليل ومنه ذلك الظن
فوقع التعارض بين الدليل العقلي وذلك الظن فلا يمكن اثبات حجية ذلك الظن بذلك الدليل لانه يقتضي
تخصيص الدليل وهو غير جائز نعم لو كان متعلق الظن خصوص بعض الظنون لا من حيث عدم قيام
الدليل على حجيته بل لانه كان لما ذكره المورد وجه ان ذلك الظن ظن لم يقم على المنع منه دليل فيكون حجة
بمقتضى الدليل العقلي والظن الذي يكون متعلقا للظن المذكور خارج عن الدليل العقلي لانه ظن قام على
المنع منه دليل فلا يكون حجة واما لو كان جهة المنع عدم قيام الدليل على الحجية لاقتضى الدليل فلا يمكن اثبات
حجية الظن القائم على عدم الحجية بالدليل العقلي لانه مضاد له ومناقض وايضا بعد تمامية المقدمات من بقاء التكليف
وانسداد باب العلم وبطلان التكليف بما لا يطاق يحكم العقل بقيام الظن مقام العلم فيما انسد بابه من غير
فرق بين الظن الذي قام على المنع منه ظن اخر وبين ما لم يقم على المنع ذلك وتخصيص الاول بالحجية دون
الثاني خلاف حكم العقل فلا وجه له ومنها انه فتح باب الظن في الاحكام بعد تمامية المقدمات ممنوع بل اللازم
فتح باب الظن في الطريق لوجوه الاول انه لما كان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف
بان يقطع منه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل منه العلم باداء الواقع او لا
كان الفعل الذي يحكم العقل بوجوبه ولو بقضية شيء من الادلة اليقينية بوجوب تحصيل شيء او فراغ ذمتنا
وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي والائمة كفاية في المقام اذ لم يوجبوا على جميع من

ولا يكون على حجيته دليل
فيتناقضان لانه الدليل
العقلي عام يقتضي حجية كل
ظن لم يقم على المنع منه دليل ام لا
صح صح صح

في

في بلدهم من الرجال والنساء ان يدركوا ذلك وح نقول ان امكن لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشرع
فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة فلا اشكال
في وجوبه وحصول البراءة في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل منه الظن باداء
الواقع كما يعتبره المستدل وبينهما بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة
لقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع او لا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالاداء
في حكم المكلف اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع ظنا باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد ورود
من النهي عن العمل بالظن والاخذ به فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل حسبما عرفت لزم اعتبار
امر اخر يظن معه برضاء المكلف بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال على حجيته فكل امر يقوم دليل
ظني على حجيته واعتباره في نظر الشرع يكون حجة دون ما لم يقم عليه ذلك الثاني انه كما قرر الشرع احكاما واقعية
كذا قرر طرقا للوصول اليها اما العلم بالواقع او مطلق الظن او غيرهما فمع انسداد باب العلم وبقاء ح
فان كان سبيل العلم بذلك الطريق مفتوحا فالواجب الاخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الاخذ
بغيره مما لا يقطع معه بالوصول الى الواقع من غير خلاف فيه بين الفريقين وان انسد علينا سبيل العلم
به تعين الرجوع الى الظن به فيكون ما ظن انه طريق مقرر من الشرع طريقا قطعيا الى الواقع نظرا الى
القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى الطريق وقطع العقل بقيام الظن ح مقام العلم حسبما عرفت
وبالجملة فالحجة اذن ما يظن كونه حجة وطريقا الى الوصول الى الاحكام وذلك انما يكون لقيام الادلة
الظنية على كونه كذلك وليس ذلك اثباتا للظن بالظن حسبما قد يتوهم بل انه لا من العلم بما جعله الشرع
طريقا الى ما يظن كونه كذلك بمقتضى حكم العقل الثالث ان قضية بقاء التكليف وانسداد سبيل العلم
به مع كون قضية العقل اذا لم يحصل العلم به هو الرجوع الى الظن قطعا على سبيل القضية المهملة ح
فان قام دليل قطعي على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية في استعلام الاحكام انصرف اليه تلك
القضية المهملة من غير اشكال فلا يفيد حجية ما زاد عليه ولو دار بين الظنون من كل وجه فيقتضي
ذلك حجية الجميع نظرا الى انتفاء الترجيح في نظر العقل وعدم امكان دفع البعض الجميع ولا العمل بالبعض
دون البعض لبطلان الترجيح بلا مرجح فيجب الاخذ بالكل حسبما يقوله القائل بحجية مطلق الظن
واما اذا قام الدليل الظني على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية بحيث دون البعض فاللازم البناء
على ترجيح ذلك البعض اذ لا يصح القول بانتفاء المرجح بين الظنون مع حصول الظن بالحجية في بعض
تلك الظنون دون البعض اقول فيه في الجميع نظر اما في الوجه الاول فلان كون الواجب اولا هو
تحصيل تفريغ الذمة في حكم المكلف الحكم مسلم لكن لا يلزم منه كون التكليف بعد انسداد سبيل

العلم هو الاخذ بالظن لكونه طريقيا دون الظن بالحكم اذ الواجب اولا كان هو تحصيل العلم بالحكم او العلم بالطريق
وايهما حصل كان كافيا فكذا فيما انسد باب العلم بالحكم وبالطريق يجب العمل بالظن بالحكم وبالظن بالطريق معا
لا بالثاني فقط فان مقتضى العقل تطابق الحالتين وانيم كما ان الظن بالطريق يوجب الظن بتفريغ الذمة في حكم
المكلف فكذا الظن بالواقع ايضا اذ الاخذ بالطريق ليس من شرائط الصحة فاذا اتى المكلف بالمكلف به حصل له
الفراغ من التكليف في نفس الامر وان احتمل من غير الطريق المعتبر في الشرع ولذا نقول بصحة عبادة الجاهل
اذا طابق الواقع ولا يتوقف الفراغ في نفس الامر على الاخذ من الطريق فاذا حصل الفراغ في نفس الامر كان
في حكم المكلف كذلك ايضا اذ لا يمكن عدم حكم المكلف بالتفريغ مع حصوله في نفس الامر والنقض بالظنون التي ثبت
المنع عنها كالقياس باعتبار انه يحصل منه الظن بالاتيان بالمكلف به في نفس الامر ولا يحصل الظن بالتفريغ
في حكم المكلف بل يحصل الظن او العلم بعدم التفريغ في حكمه مدفوع بالفرق بين ما اذا ثبت المنع منه وبين ما لم يثبت فالاول
وان كان لا يحصل تفريغ الذمة في حكم المكلف لمنعه من الاكتفاء به لكن في الثاني يحصل الظن بالتفريغ في حكمه لعدم ثبوت المنع
وعدم المانع ومجرد احتمال منعه من العمل لا ينفع مع حكم العقل بالحجية والحاصل ان العقل بعد انسداد باب العلم بالحكم والطريق يحكم
بفتح باب الظن فيهما لا في الطريق فقط لثبوت [illegible] بين حال الانسداد وحال الانفتاح ولا اختصاص الحكم باحدهما كيف ولو كان ما
ذكره المورد من الاشكال موجبا لاختصاص باب الظن في نفس الحكم لوجب ان يختص باب الظن في الطريق ايضا فانه كما يوجب الشك في
حجية الظن المتعلق بالحكم عدم حصول الظن بتفريغ الذمة في حكم المكلف فكذلك الظن في الطريق اذا كان مشكوك الاعتبار
يوجب ذلك عدم حصول الظن [illegible] الشك في حجية الظن وهذا بعينه حاصل في الظن في الطريق ايضا لا يقال ان الظن اذا تعلق
بالطريق يحصل الظن بتفريغ الذمة في حكم المكلف [illegible] بالعمل به [illegible] انه مع العمل يكون فارغ الذمة
في حكم المكلف بخلاف ما لا يتعلق بالحكم فانه باعتبار الشك في الحجية لا يظن بكونه فارغ الذمة في حكم المكلف بل يشك فيه [illegible]
واضح لانا نقول لو حصل من القياس ظن بحجية طريق فهل يحصل مع العمل به ظن بتفريغ الذمة في حكم المكلف فكما انه لو حصل من
القياس الظن بالحكم لا يحصل معه الظن بتفريغ الذمة فكذا لو حصل منه الظن بالطريق وكما انه لو حصل من الشهرة الظن بالحكم لا يحصل
معه الظن بتفريغ الذمة في حكم المكلف للشك في حجيتها فكذا لو حصل من الشهرة الظن بحجية طريق لا يحصل منه الظن بتفريغ
الذمة في حكم المكلف للشك المذكور والفرض [illegible] لا وجه له واما الوجه الثاني فلانه وان كان [illegible] ان الشرع [illegible]
احكاما [illegible] طرقا للوصول اليها [illegible] لكن لا يلزم منه ان يكون الحجة بعد [illegible]
طريق انما ينفتح باب الظن بالطريق بعد انسداد باب العلم به كما ينفتح باب الظن بالحكم بعد انسداد باب العلم به [illegible] ينفتح باب الظن في
الاول [illegible] باب العلم وهذا بعينه موجود في الثاني ولا وجه للحصر [illegible] باب العلم بالطريق ثم ان القائل بالظن المطلق يدعي العلم
بالطريق حين انسداد باب العلم بالاحكام ولكن القائل بالظن المخصوص يدعي العلم بحجيتها [illegible] فكيف يكون باب العلم منسدا [illegible]
ان الدليل العقلي المذكور [illegible] باب العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع كيف ولو كان عنده

طريق

طريق خاص قطعي مقرر من الشرع لاستفادة الاحكام لما تم دليله المذكور قطعا لابتنائه على انتفائه حيث اخذ ذلك
من جملة مقدماته ولا يدعي قيام القاطع او الاعلى حجية كل ظن ولا لما احتاج الى الدليل المذكور ولا انا نقول لا يتوقف الدليل
المذكور على انتفاء الدليل القطعي على حجية الظن مثلا مطلقا بل انما يتوقف على انتفاء دليل قطعي على حجية ظنون مخصوصة
كافية في استنباط الاحكام اذ لو كان هناك دليل قطعي على حجيتها لما تم حكم العقل على حجية كل ظن باتفاق الفريقين ولا يلزم
من انسداد سبيل العلم بحجية ظنون مخصوصة انسداد باب العلم بالطريق كما لا يخفى اذ العقل بعد انسداد باب العلم بالاحكام وبقاء التكليف
وعدم وجود طرق مخصوصة كافية في استنباط الاحكام الشرعية يحكم حكما قطعيا بحجية كل ظن لم يقم على المنع منه دليل فيكون
باب العلم بالطريق مفتوحا نعم لو علمنا بان الشرع قرر لنا طرقا خاصة وظنونا مخصوصة بعد انسداد باب العلم بالاحكام
مع ان دعوى باب العلم بها منسد ولكن اني ذلك وكيف يمكن دعويه ومن الجائز ان يكون الطريق الذي قرره في
حال انسداد باب العلم هو مطلق الظن الا ما قام الدليل على بطلانه ولو سلم ذلك العلم فلا نسلم بقاء التكليف باخذ
الاحكام منها لم لا يجوز ان يكون التكليف بالرجوع اليها منحصرا فيما اذا انفتح باب العلم بها ومع انسداد باب [illegible]
مكلفين به ولا ضرورة ولا اجماع على بقاء ذلك التكليف [illegible] لجواز اختصاصه بحال الانفتاح والحاصل انا نعلم بان
الشرع قرر لنا احكاما وقرر لها طرقا وباب العلم بها منسد في حقنا واما باب العلم بالطريق اليها [illegible]
العلم بالطريق اليها [illegible] فلا نعلم [illegible] لجواز كون الطريق المقرر هو الظن المطلق لا الظنون
المخصوصة وباب العلم بالظن المطلق مفتوح كما يدعيه القائل به ولو سلم انسداده فلا ريب ان العقل فتح باب الظن
في الطريق والحكم مع بقاء التكليف وانسداد سبيل العلم وعدم وجود ظن مخصوص في المقامين وتمامية الثاني
فلان مع اختلاف الظن باعتبار كون بعضها مظنون الاعتبار وبعضها مشكوك الاعتبار [illegible] الراجح
من بعضها في الحكم بالحجية لكن مجرد ذلك لا يوجب حصر الحجية في الراجح بعد حكم العقل بحجية المرجوح ايضا لما عرفت سابقا
من ان العقل بعد ملاحظة سد باب العلم بالاحكام وبقاء التكليف وفقد الطرق المخصوصة ثبت اعتبارها يحكم بحجية
كل ظن لم يقم على المنع منه دليل من غير فرق بين ما ظن اعتباره وما شك في اعتباره ولا يكتفي العقل بمجرد الترجيح
في نظر الحكم بالحجية بل الراجح ثم انه قد اورد على فتح باب الظن بالاحكام بعد تمامية المقدمات الثلث بوجوه
منها ان بعد قضاء المقدمات الثلث بحجية الظن على سبيل الاهمال ان اكتفينا بالمرجح الظني كما في الوجه السابق
كان ما دل على حجيته الدليل الظني هو المتبع دون غيره [illegible] في الوجه المتقدم وان سلمنا عدم العبرة به
وتساوي الظنون حتى بالملاحظة المذكورة بالنسبة الى الحجية فيدل على الاخذ بحجية الجميع الا ما قام الدليل المعتبر
على [illegible] ومن الدليل المعتبر هو الدليل الظني القائم مقام العلم فاذا قضى الدليل الظني بكون الحجة هي الظنون الخاصة دون
غيرها تعين الاخذ بها دون ما سواها فانه بمنزلة الدليل القاطع الدال عليه كذلك فان قلت اذا قام الدليل القاطع
على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية كانت القضية المهملة الثابتة بالدليل المذكور منطبقة عليه فلا [illegible]

الحكم منها الى غيره [illegible] واما اذا قام الدليل الظني على حجيته كذلك لم يكن الحال فيها على ما ذكر وان قلنا بقيام الظن
مقام العلم وتنزيله منزلته فلا وجه لذلك للاقتضاء عليه اذ الدليل الدال على حجيته هو الدال على حجية الكفاية الا
ان يكون الدال على حجيته امران الدليل القاطع العام والدليل الظني المفروض والدال على حجية غيره هو الثاني خاصة
فلتفت الحال حتى على ما ذكرت وليس المحكم في المقام تنزيل الدليل الظني القائم على حجية خصوص بعض الظنون منزلة الدليل
القاطع الدال عليه في تطبيق القضية المهملة المذكورة عليه لوضوح الفرق بين الامرين بل المحكم ان قيام الدليل
الظني على عدم حجية غير الظنون الخاصة قاض بسقوط الحجية وان تنزيل ذلك الدليل الظني منزلة القطع قاض بعدم
حجية غيرها من الظنون فان قلت انه يقع المعارضة بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك
الظن لقضاء الاول بالظن باداء المكلف به القاضي بحصول الفراغ وقضاء الثاني بالظن ببقاء الاشتغال عند العمل
ولا بد حينئذ من الرجوع الى اقوى الظنين المذكورين لا القول بسقوط الاول قلت لا مصادمة بين الظنين
المفروضين اصلا نظرا الى اختلاف متعلقيهما مع انتفاء الملازمة بينهما [illegible] لوضوح امكان حصول الظن بالواقع
مع عدم حصول البراءة به في الشريعة والعلم به كما هو الحال في القياس ونظائره [illegible] في المقام ان
يكون الظن باداء الواقع مقتضيا للظن بحصول البراءة في الشريعة وهو لا يقاوم الدليل القطعي القائم على خلافه
حتى ينتهي الامر الى ملاحظة الترجيح بل مع حصول الثاني لا يحصل من الاول الا مجرد الظن بالواقع من غير حصول
الظن بالبراءة الشرعية فان قلت على هذا يقع المعارضة بين الدليل الظني المفروض والدليل القاطع المذكور
الدال على حجية مطلق الظنون لقضاء ذلك بعدم حجية الظن المفروض فهو دليل ظني خاص يعارض ما يقتضيه
القاعدة القطعية المذكورة [illegible] من البين ان الظني لا يقاوم القطعي [illegible] الالتزام بالتخصيص فيها او نحو
ذلك من القواعد من جهة قيام الدليل المفروض قلت لا تعارض في المقام بين الدليلين حتى تكون
ظنية احدهما قاضية بسقوطه في المقام بل نقول ان ما يقتضيه الدليل القاطع [illegible] بعد قيام الدليل
على خلافه حسبما [illegible] فاذا قام الدليل عليه [illegible] ما يقتضيه الدليل المذكور بل ينتهي
منه الحكم المدلول عليه فالظن الذي قام الدليل المذكور على عدم حجيته خارج عن موضوع الحكم المذكور
وقد عرفت سابقا ان خروج الظنون التي قام الدليل القاطع على عدم حجيتها ليس من قبيل التخصيص ليلزم
التخصيص في الادلة العقلية فكذا ما [illegible] من الدليل الظني اذا [illegible] عدم حجية بعض الظنون فلا [illegible] اصلا
وفيه نظر فان مع قيام الظن بحجية بعض الظنون لا يوجب اختصاص ما دل على حجية الظن في الاحكام
بهذا البعض لما عرفت من [illegible] العقل في اختصاص حكمه بالظن المذكور [illegible] من الترجيح
بل الحكم مع وجوده بحجية غيره ايضا [illegible] من ان بعض الظنون [illegible] الدليل الظني
على عدم حجيته [illegible] بعدم حجية مطلق الظن [illegible] ان الظن القائم على [illegible]

حجية

حجية بعض الظنون مما لا يصح التمسك به في عدم حجية ذلك البعض لان عدم حجية ذلك البعض حينئذ انما هو
باعتبار انه ظن لم يقم على حجيته دليل فلا يصح التمسك به حينئذ في الظن بالحكم في عموم ما دل على حجية الظن في الاحكام
فيكون حجة وانيم ذلك الظن معارض لذلك الدليل العقلي لا يزيد على ان كل ظن لم يقم على حجيته ولا على عدم
حجيته دليل حجة والظن القائم على عدم حجية بعض الظنون يقتضي عدم حجية الظن الذي لم يقم على حجيته دليل [illegible]
معارضا له فلا يدخل في ضمنه فلا يمكن التمسك به على حجيته فيبقى الظن بالحكم الشرعي داخلا في الدليل العقلي
فيلزم حجيته ومع تسليم جميع ما ذكر انما يتم [illegible] لو كان الدليل العقلي شاملا للظن بالطريق وهو انما
لو تم المقدمات المذكورة فيه وقد عرفت عدمه ومنها انه بعد البناء على حجية الظن في الجملة على سبيل القضية
المهملة كما قضت به المقدمات المذكورة اذا دار الامر فيه بين حجية جميع الظنون او الظنون الخاصة من دون
قيام مرجح لاحد الوجهين لزم البناء على حجية الجميع لتساوي الظنون اذن في نظر العقل وبطلان الترجيح
من غير مرجح قاض بالتعيين واما اذا كان البعض من تلك الظنون مظنون الحجية على فرض حجية الظن في
الجملة دون البعض الآخر تعين ذلك البعض للحكم بالحجية دون الباقي لانه القدر اللازم من المقدمات المذكورة
دون ما عداه اذ حكم العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجح بينها بحسب الواقع حتى يحكم
بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له تعيين البعض للحكم بالحجية دون البعض من دون
ظهور مرجح عنده فيتعين عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة
وعموم الحكم انما يجيء من جهة الجهل بالواقع ولا يجري ذلك عند دوران الامر بين الاخص والاعم على نحو ما
هو المفروض في المقام لثبوت حجية الاخص حينئذ على التقديرين فبعد ثبوت حجية الظن في الجملة لا كلام
اذن في حجية الاخص وانما الكلام في الحكم بحجية الباقي وحينئذ فكيف يسوغ للعقل في مقام الجهل ان يحكم بجواز
الرجوع الى الباقي مع الاكتفاء بتلك الظنون في استعلام الاحكام والمفروض كون حجية الاخص حينئذ
مقطوعا بها عند العقل وحجية الباقي مشكوكا بل الضرورة العقلية اذن قاضية بترجيح الاخص والا
فلا اقل في مقام الجهل حتى يتبين حجية غيره من الظنون فان قلت ان الظنون الخاصة لا تعين لها حتى
يؤخذ بها على مقتضى التعيين المفروض لحصول الخلاف في خصوصياتها [illegible] دوران الامر بين الاخذ بالكل
والبعض المبهم لا ينفع في المقام لوضوح عدم امكان الرجوع الى المبهم والمفروض انه لا دليل على
شيء من خصوص الظنون ليكون ترجيحا بالخصوص فيلزمه الحكم بحجية الجميع لانتفاء المرجح قلت
لا بد في حكم العقل حينئذ من الاخذ باخص الوجوه مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل
الاقتصار على ما دونه بناء على القول المذكور ان اكتفى به في دفع الضرورة وبطلان الباقي مما وقع به الخلاف
على القول المذكور ولا يثبت بالقضية المهملة الحاكمة بحجية الظن حينئذ ما يزيد على ذلك وان لم يكتف بالقدر

المعلوم حتى لاستنباط الاحكام اخذ بالاخص بعينه اخذا بمقتضى المقدمة المذكورة وجرى العمل على مفاد الدليل بل
المذكور بعينه بالنسبة الى ما عداه فان لم يكتف انهم بالاخص بعينه بعين ما ذكرناه الان بل يدفع به الفروع
ويتنزل الباقي بعد ذلك هذا اذا كانت الظنون منزلة خلة واما اذا كانت مبانيه بان كان ارباب
الظنون الخاصة مختلفين من غير ان يكون هناك ظن متفق عليه بينهم او كان ولم يكن وافيا بالاحكام
كان اللازم الحكم بحجية جميع تلك الظنون لدوران البعض المحكوم بحجيته قطعا بين تلك الظنون ولا
ترجيح بينها فيجب الاخذ بجميعها من غير ان يتعدى الى غيرها مما يعد من تلك المرتبة والعقل الثابت
من تلك المقدمات القاضية بحجية الظن على سبيل الاجمال هو الحكم بحجية البعض ولما دار البعض بين الظنون
عند من كان قضية انضمام المقدمة الرابعة اعني عدم الترجيح بينها وبطلان الترجيح بلا مرجح هو حجية
جميع تلك الظنون ولا يتعدى الى غيرها من سائر الظنون فان قلت ان المرجح للاخذ بالبعض انما هو الاخذ
بالمتيقن بعد اثبات حجية الظن في الجملة واذا دار ذلك البعض بين ظنون عديدة وقع الاختلاف منها
انتفى المرجح المذكور فلا قاضي اذن بترجيح البعض بل يلتئم في تلك الابعاض وغيرها من الظنون لو فيتم
الخلاف في الجميع قلت ان هناك دورا بين تسرية الحجية الى الظنون لاحدهما ان يحكم بحجية تلك الابعاض
الخاصة بعد العلم بحجية الظن في الجملة ودوران الحجية بين جميع تلك الابعاض وبعضها نظرا الى انتفاء
الترجيح بين تلك الابعاض وعدم المناص عن العمل وثانيهما ان يتعدى الى جميع الظنون منها ومن غيرها
ومن البين ان العقل حين حالته ودوران الامر عنده بين الوجهين انما ياخذ بالاخص في المقام
انما تكون كلية على قدر ما قام الدليل القاطع عليه دون ما يزيد عليه والحاصل انه بعد قيام الاجماع بين
المذكورين اذا لم يقم دليل خاص على شيء منها كان قضية حكم العقل في شأن الجاهل بالحال هو الاقتصار
على الاقل وعدم تسرية الحكم الى ما عدا تلك الظنون اخذا بالمتيقن على التقدير الخروج من غير قطع بالاخذ
على القدر المتيقن انما يجب اذا كان حكم العقل بحجية الظن بعد انسداد سبيل العلم من باب الاصل المنتج للحصر
فاللازم حين الاضطرار الى العمل به الاقتصار على القدر المتيقن فان الضرورة تقدر بقدرها واما اذا كان
من باب ان العمل بالظن في حال انفتاح باب العلم لا دليل عليه فلم يكن جائزا وبعد انسداده وبقاء التكليف
وعدم المناص عن العمل بالظن يكون العمل به جائزا في حكم العقل لان الظن يقوم مقام العلم حينئذ
وبعضه الحاجة الى المعرفة فلا اقتصار في الحكم بالحجية على القدر المتيقن بل يعمه وغيره والحاصل ان العمل بالظن
لو كان حراما بحسب الذات واضطر اليه المكلف ارتفع الحرمة وجاز العمل به كان ما ذكره من لزوم الاقتصار
على القدر المتيقن حقا كما في اكل الميتة لان القدر الخارج عن الحرمة هو تلك القدر ما لو كان حراما حال
الانفتاح وباعتبار امكان العلم وعدم الدليل على جواز العمل بغيره فبعد الانسداد لا يختص حكم العقل بجواز

العمل

العمل بالظن بالقدر المتيقن بل يحكم بحجية كل ظن لم يقم على المنع منه دليل لا يقال ان الادلة المانعة عن العمل بالظن
تفيد حرمة العمل به كاكل الميتة فبعد انسداد باب العلم وبقاء التكليف وعدم المناص عن العمل بالظن لا بد
من الاقتصار على قدر الضرورة لعدم الدليل على جواز غيره لانا نقول الادلة المانعة لا تشمل حال الانسداد
حتى يتوجه ما ذكرت فان قلت عدم شمولها لها غير ظاهر اذ لا يفهم منها دلالة على حرمة العمل به بالذات حال الانفتاح وانما كان
تجويز العمل به حال الانسداد يكون من باب جواز اكل الميتة لحكم العقل به الا في قدر الضرورة قلت
لو لم يكن لحرمة اكل الميتة في حال المخمصة دليل لحكم العقل بجوازه مطلقا من دون اقتصار على قدر الضرورة ولكن
لما كان الدليل قائما على حرمة اكلها انما اقتصر على قدر الضرورة فنقول يلزم الاقتصار على مقدار القدر والعمل
بالظن وان لم يكن مناص منه بمقتضى الادلة لكن لا دليل على حرمة القدر الزائد عن القدر المتيقن في حال الانسداد
فحكم العقل بجواز العمل به حينئذ مطلق والحاصل ان العقل بعد انسداد باب العلم يحكم بقيام الظن مقامه مطلقا
من غير فرق بين القدر المتيقن وغيره ووجهه ان حكمه بالحجية انما هو باعتبار كونه ظنا لا باعتبار الخصوصية
فيعم كل ظن لم يقم على المنع منه دليل كما ذكره القائل بالظن المطلق ومنها انه قد دلت الاخبار القطعية و
الاجماع المعلوم من الشرع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بل ذلك مما اجمع عليه الامة وانما
وقع الخلاف بين الخاصة والعامة في موضوع السنة وذلك مما لا ربط له بالمقام وحينئذ نقول ان امكن حصول
العلم بالحكم الواقعي من الرجوع اليهما كما في الغالب تعين الرجوع اليهما على الوجه المذكور حملا لما دل على الرجوع
اليهما على ذلك وان لم يحصل ذلك بحسب الغالب وكان هناك طريق في كيفية الرجوع اليهما تعين الاخذ به
وكان بمنزلة الوجه الاول وان انسد سبيل العلم به ايضا وكان هناك طريق ظني في كيفية الرجوع اليهما لزم
الانتقال اليه والاخذ بمقتضاه وان لم يفد الظن بالواقع نزولا من العلم الى الظن مع عدم المناص عن
العمل والا لزم الاخذ بهما والرجوع اليهما على وجه يظن منهما بالحكم على اي وجه كان لما عرفت من وجوب
الرجوع اليهما فينزل الى الظن وحيث لا يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك على بعض يكون مطلق
الظن المتعلق بهما حجة فيكون المتبع هو الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن منهما والحاصل ان هنا
دعوتين احديهما الرجوع اليهما على وجه يعلم معه بابراء التكليف من اول الامر اما لكون الرجوع
اليهما مفيدا للعلم بالواقع او لقيام دليل اولا على الرجوع اليهما على وجه مخصوص سواء افاد اليقين
بالواقع او الظن به او لم يفد شيئا منهما ثانيهما الرجوع اليهما على وجه يظن معه بذلك وذلك بعد انسداد
سبيل العلم الى الاول مع العلم ببقاء التكليف المذكور فينزل في حكم العقل الى الظن به فان سلم انسداد سبيل
الوجه الاول على وجه يكتفى به في استعلام الاحكام كما يدعيه القائل بحجية مطلق الظن فالمتبع في حكم
العقل هو الوجه الثاني سواء حصل هناك ظن بالطريق او الواقع وان ثبت الوجهان على حسب ما مر من

وفي بعض النسخ القضاوين

سبيل العلم بالتفصيل حسبما فرض يقضي حكم العقل بتعين الرجوع الى الظن في ذلك فيكون الظن المذكور قائما مقام
العلم قطعا ومعه فلا حاجة الى الرجوع الى غيره من الظنون وينطبق عليه ما دل عليه العقل من حجية الظن في الجملة
ومنها ان الدليل القاطع قام على حجية الظنون الخاصة والمدارك المخصوصة وقد دل على ان هناك طريقا
خاصا مقررا من صاحب الشرع لاستنباط الاحكام الشرعية يكتفى به فيها بحيث لا يلزم من الاقتصار عليه الخروج من
الدين ولا يقع مع العمل به القطع ببقاء التكليف الموجب لانفتاح باب الظن وهو الكتاب والسنة المتواترة واخبار
الآحاد التي اشتمل سندها وهي الصحاح والموثقات والحسان والضعاف المنجبر ضعفها والاجماع المنقول بخبر العدل ولا جلي
المحصل والعقل القاطع ولا شك في كفايتها لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية بحيث لا يبقى مع العمل بها القطع
ببقاء التكليف ولا يلزم معه الخروج من الدين كما شاهد في حق الاكثرين من اصحابنا فان قلت انا نسلم انه
لو قام الدليل القاطع على حجية ما ذكرت لكان الامر كما ذكرت لكنه ممنوع اذ لم نجد دليلا قاطعا ولا منتهيا
الى القطع على حجية الطرق المذكورة قلت لا ريب في قيام الاجماع على حجية الكتاب نصوصها وظواهرها وكذا
الآحاد المذكورة فان التتبع في طريقة السلف والخلف من الصحابة والتابعين والعلماء الماضين يورث
القطع بانهم مجمعون على جواز العمل بها وانها حجة شرعية لا يجوز ترك الاخذ بها فانا نريهم يتمسكون في الاحكام
الشرعية الفرعية بظواهر الكتاب فضلا عن نصوصها وبالاخبار الآحاد المعتمدة ومتى اقام احدهم ايراد النص
عليه بنصها او خبر لواحد معتمد صدوره واعتماده لا يتبين سلم منه حجة وسكت واعترف بحجته ما ذهب اليه
ولا ينكر عليه ذلك ولا يرده ولو لا حجيتها لمانع منهم ذلك ولزم الردع والانكار بل نقول انه لو نقل بعض
الاخباريين يعملون بظواهر القرآن اما من باب الخصوصية كما هو رأي الاكثرين او من باب انه فرد من افراد
الظن كما هو رأي بعضهم فاجماعهم على حجية العمل به وهذا القدر كاف في ثبوت الحجية وان لم يثبت به الخصوصية
لا يقال المطلق اثبات حجية الكتاب من حيث هو كتاب لا من حيث انه فرد من افراد الظن ومن الواضح عدم ثبوت
ذلك بما ذكرت لانا نقول مقصودنا اثبات حجية الكتاب بدليل خاص لا اثبات حجيته من جهة الخصوصية كما
يتوقف مطلوبنا عليه فان المقصود مع تماميته ما استدل به القائل بحجية الظن مطلقا ونحو جعلنا من دليل خاص على حجية
الكتاب والاخبار الآحاد المعتمدة تحصيل المقصود فان العقل لا يحكم مع حجيتهما بحجية مطلق الظن وانما يثبت بذلك ترجيح
بعض الظنون على بعض في الحجية وبعد قيام الدليل الخاص على حجيتهما لا يمكن عد الحكم بحجية الكل لا بد من الحكم
بها ومعه لا يتوقف المقدمة المنتجة لحجية الظن اذ ليس ح قطع بوجود التكليف حتى يلزم منه باعتبار انسداد باب العلم بجواز
العمل بالظن والحاصل ان القطع ببقاء التكليف وانسداد باب العلم به غالبا وبطلان التكليف بما لا يطاق يوجب جواز
العمل بالظن ويجب لا ترجيح بين الظنون وجب العمل بكل ظن لم يقم على المنع منه دليل واذا ثبت الترجيح بين
الظنون وقام القاطع على حجية جملة وافية منها كافية في تحصيل البراءة من التكليف الثابت وعدم قيام على غيرها

بطل

بطل المقدمة الموجبة لتعميم الحجية من عدم الترجيح ولزم الاقتصار على تلك الجملة في الحجية وعدم التعدي منها الى غيرها
ولا يتوقف بطلان المقدمة المذكورة على ثبوت حجية الظنون المذكورة من حيث انها ظنون خاصة بل يكفي فيه قيام القاطع
على حجيتها وان لم يعلم كونها بالخصوصية ولا ريب في اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم على راي المعصوم على حجية الكتاب نصوصها
وظواهرها وان كان اهل الاتفاق المذكور مختلفين في حجيته خصوصا وعموما لا يقال ان مذهبهم لما كان مختلفا في الحجية فبعضهم
يقول بحجيته من حيث انه كتاب وبعضهم بحجيته من حيث انه فرد من افراد الظن لا يكشف اتفاقهم عن راي المعصوم لانا نقول
انما لا يكشف عن رايه فيما اختلفوا فيه واما فيما اتفقوا عليه وهو جواز العمل به فلا ريب في كشفه عن رايه الا ترى
انه لو اخبر واحد بمجيء زيد ولم يجيء عمرو وواحد بمجيء بكر وآخر بمجيء خالد وهكذا الى ان يبلغ الاحاد التواتر وكانوا متفقين
على ان الجائي واحد وانما اختلفوا في الخصوصية يحصل القطع من اتفاقهم على المجيء واحد وان لم يحصل القطع بواحد
من الخصوصيات ونظيره المتواترات المعنوية كالاخبار الواردة في غزوات مولانا امير المؤمنين على شجاعته فان كل واحد
منها وان كان واحدا غير مفيد للعلم بالخصوصية لكن يحصل من مجموعها القطع بشجاعته عليه السلام وكذا الحال في حصول العلم
من اتفاق عدا بعض الاخباريين على جواز العمل بنصوص الكتاب وظواهره مما لا ريب فيه بل نقول حجية الكتاب
مما لا يحتاج الى الدليل فان كلام المتكلم يجوز العمل به في تعيين مراده وتشخيص اصله على النحو المتعارف في اللغة التي
وقعت المكالمة عليها ولا يحتاج ذلك الى الثبوت من المتكلم وبيانه ووقوع ذلك مطرد في جميع اللغات وفي جميع الخطابات
وفي كلام جميع المتكلمين الا ترى انه لو خاطب احد من الناس بلغة غير ما يستعمل في كلامه على النحو المعهود في اللغة
من ذلك متوقف على بيان ان المعتبر عنده هو هذا النحو المعهود بل لو توقف احد لعد من السفهاء فالمتبع ولو سأل
المتكلم عن ذلك لعد السؤال لغوا وسفها وبناء المحاورات والمخاطبات من لدن آدم الى يومنا هذا على ذلك في جميع الاعصار
والاعصار والامصار في كلام الله ورسوله وامنائه وعباده وكما ان هذه الطريقة مستقرة ومستمرة في حق المخاطبين
المشافهين تكون في حق الغائبين والمعدومين فلو وصل كلام احد ممن نقل في الاعصار القديمة الى الموجودين
في هذه الاعصار مثلا لا يتوقف في فهم معناه بتبين ان بناء المتكلم كان على اتباع هذه الطريقة المتعارفة في تلك الاعصار
بل يعتبرون هذه الطريقة في كلامه ويحملونه على النحو المعهود فيما بينهم من دون توقف واشكال وهذا النمط
في جميع الاعصار والامصار وفي كل كلام من خالق ومخلوق في جميع الشرائع والمذاهب والملل وفي جميع اللغات والالسنة
فاذا ثبت صدور كلام من الله تعالى او من رسوله او امنائه جاز العمل به على النحو المعهود في اللغة ولا حاجة
في جواز العمل به على النحو المذكور الى دليل وهذا مما وقع عليه السيرة القطعية بل الضرورة الوجدانية فكلما ثبت قطعي بحسب
الصدور وقطعي الحجية بحسب الدلالة فيكون مما قام القاطع على حجيته فلا اشكال ومثل الكتاب السنة المتواترة
ولا ريب في كون الكتاب حجة لا يدخل في الدليل العقلي اذ لا يثبت به الا اقل قليل من الاحكام ومع ذلك اصلها اجمالا
احكام اجمالية يتوقف تفصيلها على العمل بالظن الحاصل من غيره وكذا السنة المتواترة فيتم الدليل العقلي لانا نقول

التفصيل وح فالواجب الاخذ بمقتضى الظن المذكور بخصوصه في استنباط الاحكام من غير تعد به
الى سائر الظنون فان قلت انا نمنع وجوب الاخذ بالكتاب والسنة مطلقا ولو مع عدم افادتهما اليقين بالحكم
ولم يقم عليه دليل قاطع وقيام الاجماع على وجوب الرجوع اليهما من القائل بحجية مطلق الظن والظن المخصوص
لا يفيد حجيتهما بالخصوص اذ القائل بحجية مطلق الظن لا يقول بحجيتهما من حيث الخصوصية وانما يقول به من جهة
اندراجه تحت مطلق الظن والقائل بحجية الظن الخاص لا يثبت بقوله اجماع مع مخالفة الباقين ولم يقم دليل
قاطع عليه حتى يثبت به ذلك والقول بانه لا ريب في الاخبار القطعية عليه ثم اقصى الامر ثبوت حجية ذلك
بالنسبة الى المشافهين الحاضرين في زمن الخطابات ومن بعدهم ممن لا يحصل لهم العلم بالنسبة اليهم
بعد اذن في احتفافها اذن بالقرائن القاطعة ومع تسليم عدمه فغاية الامر حجية الظن الحاصل بالنسبة اليهم
وذلك غير الظن الحاصل لنا للاحتياج الى ضم ظنون عديدة لم تكن حاصلة لهم ولا دليل على حجيتها
عندنا الا ما دل على حجية مطلق الظن قلت المناقشة فيما ذكرناه واهية اذ انعقاد الاجماع على وجوب
الرجوع الى الكتاب والسنة بالنسبة الى زماننا هذا وما قبله من الامور الواضحة الجلية بل مما يكاد يلحق بالضروريات
الاولية وليس بناء الاصحاب على انكاره حيث انه غير قابل للمنع ولذا لم يتمسك احد من جهة اختلاف المجتهدين في
البين فان منهم من يقول به من جهة كونه من جزئيات ما يفيد الظن لا لخصوصية فيهما فلا يقوم اجماع على اعتبار الظن
الحاصل منهما بالخصوص وفيه انه بعد قيام الاجماع عليه لا عبرة بالخلاف المذكور فيما نحن بصدده اذ ليس المقصود دعوى
الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة باعتبار خصوصيتهما بل المدعى قيام الاجماع بالخصوص على وجوب
الرجوع اليهما لكون الظن الحاصل منهما حجة ثابتة بالخصوص اذ لا حاجة اذن في اثبات حجيتهما الى ملاحظة الدليل القطعي
المذكور بل هو ثابت بالاجماع القطعي فيكون هو ظنا ثابتا بالدليل وليس حجية الظن الخاص الا ما يكون حجيته ثابتة بالخصوص
لا ما يكون حجيته بحسب الواقع بملاحظة خصوصيته الحاصلة فيه [illegible] وهو واضح لا خفاء فيه فاذا ثبتت حجية
الظن الحاصل منهما في الجملة ووجوب العمل بهما وعدم سقوط ذلك عنا ولم يتعين عندنا طريق خاص في الاجتهاد
بهما كان قضية حكم العقل حجية الظن المتعلق بهما مطلقا حسبما قررناه واما المناقشة فلا جهاد الوارد في ذلك
فان كان من حيث الاسناد فهو واه جدا [illegible] من البين [illegible] فهم الاصحاب وعلماء
شمولها لهذا العصر وضوحه قطعا وليس جميع تلك الاخبار من قبيل الخطاب الشفاهي لتختص بالحاضرين ويتوقف
الشمول للباقين على قيام الاجماع ومع الغض عن ذلك ففيما ذكرناه من الاجماع المعلوم كفاية في المقام وكيف
كان فان سلم عدم قيام الدليل القاطع من الشارع لولا على حجية الظن المتعلق بالكتاب والسنة على وجه يتم به نظام
الاحكام حسبما فيه كما سياتي الاشارة اليه فقضية حكم العقل هو حجية الظن المتعلق بهما على اي وجه كان
على وجه ما يقتضيه الدليل المذكور والمقصود بالاحتجاج المذكور بيان ان هذا الاصل مما لا ريب في ثبوته [illegible]

الظني

الى غيرهما من سائر الظنون اذ لا ضرورة تدعو اليها ولم يقم عليها دليل خاص فان قلت ان ذلك مسلم وجوب الرجوع الى الكتاب و
السنة في الجملة ولا يقتضي ذلك حجية الظن الحاصل منهما مطلقا بل القدر الثابت من ذلك هو ما قام الاجماع عليه فيقتصر من
الكتاب على نصوصه ومن السنة على الخبر الصحيح الذي [illegible] من وجوه الظن الحاصل من الكتاب
والسنة وح نقول انه لا يكفي الظن الحاصل [illegible] على اعتبار الوجه المذكور ولا نسلم قيام الدليل القاطع على
حجية خصوص شيء من الاخبار كيف ومن البين ان غالب الواردة التي صححها علماء الرجال ليس من قبيل الشهادة
حتى يقوم بعدل بل بعدلين منهم مقام العلم ومع ذلك فقيام الدليل القاطع على قيام شهادة الشاهدين مقام العلم
في المقام محل منع ومع الغض عن حجية خبر الثقة مطلقا مما لم يقم عليه دليل قطعي واذا لم يقم دليل قاطع على حجية خصوص
نوع من الاخبار كان الحال في الجميع واحدا وكان الامر دائرا مدار الظن حسبما قررناه ولو فرض قيام قاطع على حجية بعض
الاخبار فهو اقل قليل [illegible] من البين انه لا يكتفي به في [illegible] التكليف من المعلوم كون التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة
في زماننا هذا [illegible] فلا يتم التقريب المذكور والفرق [illegible] بين نصوص الكتاب وظواهره ان كان [illegible]
القطع [illegible]
[illegible] الاتفاق [illegible] الاتفاق في المقامين [illegible]
في مفاد الفاظ الكتاب [illegible] التفصيل المذكور [illegible] حسبما قررنا الكلام فيه في محله
[illegible] الرجوع الى الكتاب والسنة [illegible]
[illegible] من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة والرجوع الى [illegible] كان الاخذ منهما على
سبيل الظن [illegible] على سبيل الظن حسبما اشار اليه في [illegible] الكتاب
[illegible] من السنة [illegible] اليقين من المتواتر والمحفوف بقرائن القطع [illegible] في الاجتهاد
[illegible] الاحكام وان كان استفادة الحكم منهما على سبيل الظن [illegible] من الرجوع الى مطلق الظن قلت لا ريب
[illegible] الرجوع الى السنة في زماننا هذا [illegible] من ذلك القطع [illegible] في
تفاصيل الاحكام الى الكتب [illegible] الكتب المعتمدة في الجملة باجماع الفرقة واتفاق القائل بحجية مطلق الظن والظنون
الخاصة [illegible] التقريب المذكور [illegible] الوجه المذكور
[illegible] القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة [illegible] العلم منهما [illegible] على تعيين طريق
من الطرق [illegible] في الرجوع اليهما الى مطلق الظن الحاصل منهما [illegible] حجية مطلق الظن كان هذا [illegible]
[illegible] سبيل العلم بها [illegible] الرجوع الى الظن بعد العلم ببقاء التكليف
حسبما [illegible] الظن المذكور [illegible] الكلية [illegible] لا حاجة
بالرجوع الى الظن في المقام الا [illegible] الدليل العام [illegible] العلم ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة بعد انسداد

[illegible] الرجوع [illegible] التقريب المذكور [illegible]

الدليل الذي يثبت اعتباره بخصوصه [illegible] الاخبار المعتمدة [illegible] كما عرفت من قيام الاجماع الطائفة على
حجيتها وجواز العمل بها بل نقول ان حجيتها مما لا يحتاج الى الدليل وانما المحتاج اليه عدم الحجية [illegible] الخلق على العمل
بها والاعتماد عليها في امور معاشهم ومعادهم ودنياهم ودينهم بحيث صار [illegible] مقتضى طبيعتهم وجبلتهم
بحيث لا يتأملون في الاعتماد عليها والعمل بها ولا يتوقفون ولا يطلبون الدليل على الاعتبار [illegible] الخلق
[illegible] في فهم فتاوى المفتي المجتهدين واحكام الموالي والرؤساء [illegible] وغيره [illegible]
من سائر الناس الا ترى ان العبد لو اخبره من يثق بقوله بان مولاك قال اذهب الى المكان الفلاني [illegible]
الى ان [illegible] وحصل له الاعتماد بقوله فعمل به لم يكن متعديا ولو عاقبه المولى عليه مع عدم [illegible]
[illegible] العمل بالخبر المعتمد اصل لا يحتاج الى الدليل وانما المحتاج اليه هو [illegible] العمل به كما [illegible] العمل
[illegible] الحجة على الطرق المعتبرة هو الكيفية المعهودة بين اهل اللسان [illegible] تلك الكيفية في كل [illegible]
ان [illegible] من [illegible] طريقة جديدة في الكيفية المعهودة بين اهل اللسان في فهم [illegible]
[illegible] المراد [illegible] في فهم المراد من الفاظ الكتاب والسنة [illegible] القطع [illegible] العمل
[illegible] الاشكال [illegible] الكلام لما عرفت من حجية الطريقة المعهودة بين اهل [illegible]
[illegible] الكتاب والسنة موقوفة على حجية الظن المطلق فان العام المخصص [illegible] بين الاصوليين
والمسئلة اجتهادية [illegible] بالظن المطلق اذ لا دليل على حجية خصوص الظن المتعلق بها [illegible]
والنهي [illegible] من المسائل الاصولية المختلف فيها وكذا المسائل اللغوية والنحوية والصرفية [illegible]
فان الجميع من المسائل الاجتهادية المختلف فيها [illegible] الظن الاجتهادي الذي لا دليل على حجيته بالخصوص الا
من باب عموم حجية الظن فالعمل بالكتاب والسنة لا يمكن الا بعد حجية الظن مطلقا الا ما خرج بالدليل وقيام الدليل
الخاص على حجيتها من جهة السند لا يجعلها ظنا خاصا فان حجيتها انما تتم به بالسند والدلالة [illegible] وان كا
ما قام عليه الدليل الخاص لكن [illegible] لا يتم الا بالدليل العام [illegible] المجتهد [illegible] بالدليل
فلا يكون شيء منها ظنا خاصا فان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين [illegible] فان المسائل الا

والنحوية والصرفية المعهودة بين اهل اللسان [illegible] على النحو المتعارف وحجية
ما لا ريب فيها كما عرفت واين هذا من الظن المطلق في الاحكام فنحن نقول بحجية ما هو المعهود بينهم [illegible]
للمطالب اللغوية والنحوية والصرفية وما يتعلق بذلك لا لان [illegible] من المسائل الاصولية كحجية المفاهيم ونفي
الاحوال ومبحث الحقيقة والمجاز والمشترك ومباحث الامر والنهي والعام والخاص ونحوها [illegible]
القاطعة في جميع المحاورات والمخاطبات والمكاتبات الواقعة في هذه الشريعة وسائر الشرائع [illegible] بحيث نقطع
بان الشارع جعله حجة لنا وجواز اعماله في فهم الاحكام من الكتاب والسنة بالطريق المعهود ولا يتوقف على حجية

الظن

الظن المطلق اصلا وبيان ذلك ان من المطالب اللغوية ومنها المسائل النحوية والصرفية واثبات المراد من اللفظ
[illegible] طريق المعهود بين اهل اللسان وهو حجة فيها بالسيرة القاطعة [illegible] ولم نقل بحجية المطلق
في الاحكام بعد قطعية سند الكتاب او القطع بحجية من حيث السند والقطع بحجية الاخبار الاحاد المعتمدة
فضلا عن المتواتر [illegible] لا يبقى اشكال في حجيتها وجواز العمل بها لا يبقى الا اشكال في السند والدلالة وان ارتفع
بما ذكرت لكن لا يبقى الاشكال في علاج التعارض فانه مما يتوقف عليه تمامية الدليل اذ ما لم يندفع التعارض
لا يصير الدليل حجة وعلاجه لا يمكن الا بالظن المطلق اذ الاخبار الواردة في علاج المتعارضين متعارضة
لا يمكن [illegible] منها الا بالظن الاجتهادي واذا كان الظن الاجتهادي معتبرا في علاج تعارضها كان
معتبرا في علاج التعارض اذ لو كان بالظن المطلوب كان هو الحجة في الاحكام الشرعية [illegible]
اذ قطعية بعض المقدمات وثبوت حجيته بدليل خاص لا ينفع بعد ثبوت بعض اجزائه بالظن المطلق لانا
نقول علاج التعارض [illegible] لا يتوقف على حجية الظن مطلقا في نفس الاحكام اذ الظن المعمول في علاج التعارض
[illegible] الى الظن في الدلالة او الظن في السند فقد عرفت ان الظن اذا كان بالنحو المعهود بين اهل اللسان حجة منهما
بالدليل الخاص فلا اشكال اصلا مع ان الدليل على حجية اخبار الاحاد لا يختص بما ذكرناه [illegible] انهم يبنون
البناء والتعويل [illegible] وقد تلخص من جميع ما ذكرناه ان الدليل الذي ذكروه لحجية الظن مطلقا انما يتم لو لم يقم
دليل خاص قطعي او منته الى القطع على حجية جملة من الظنون بعينها في اثبات الاحكام وقد عرفت ما [illegible]
فلا يتم دليلهم [illegible] واستدلوا ايضا [illegible] احدها انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح
على الراجح وهو غير جائز [illegible] الملازمة انه مع عدم الاخذ بالمظنون لابد من الاخذ بخلافه
وهو الموهوم ومن البين ان المظنون راجح والموهوم مرجوح لتقويهما بذلك وهو ما ذكرنا من اللازم
فان قلت انما يلزم ذلك اذا وجب الحكم باحد الجانبين واما مع عدمه فلا اذ قد لا نحكم اذن بشيء من الطرفين
قلنا [illegible] الحكم مرجوح [illegible] في نظر العقل [illegible] جانب المظنون يكون الحكم به راجحا على [illegible]
المحكوم به فيكون ترك الحكم به مرجوحا كالحكم بخلافه مما يمتنع عنه من المحكوم به [illegible] انما يمكن التوقف
في الحكم والفتوى واما في العمل فلا وجه للتوقف اذ لابد من الاخذ باحد الجانبين فما لم يؤخذ الجانب الراجح
وفيه ان الموهوم وان كان مرجوحا لكن بعض الرجحان من جهة اخرى كما اذا كان موافقا للاحتياط
فالاخذ به يكون اولى [illegible] وقد يكون موافقا لقاعدة البراءة كما اذا ظن من الشهرة بوجوب شيء فان عدم الوجوب
وان كان موهوما الاخذ به مرجوحا من هذه الجهة لكن لما كان مقتضى قاعدة اصالة البراءة هو عدم الوجوب
فالاخذ به من هذه الجهة يكون راجحا فلكل من الطرفين جهة رجحان ومرجوحية فالاخذ بعدم الوجوب اصالة
البراءة لا يكون مرجوحا بل هو اولى لان قاعدة اصالة البراءة مقتضى العقل والنقل [illegible] الاخذ بالمظنون العمل به الا نرى

او المرجوح وتم الاستدلال

والفتوى به [illegible]